

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1952

4^{to}. TRIMESTRE

Año VII

Núm. 26

EVA PERON . BUENOS AIRES

¿EUROPEOS O AMERICANOS?

EN TORNO AL PROBLEMA DE UNA CULTURA Y FILOSOFÍA AMERICANA

1. — *Insistentemente se viene propugnando la existencia de una cultura americana e incluso hispanoamericana, con especial referencia a la Filosofía. Las múltiples acepciones que puede recibir esta denominación han engendrado la confusión cuando no la equivocación al respecto.*

En efecto, Cultura y Filosofía americanas o hispanoamericanas pueden ser entendidas, primeramente, en un sentido geográfico: la realización en este territorio de América; en un sentido político: la llevada a cabo por ciudadanos americanos; en un sentido étnico: la hecha por autores oriundos de América; y, finalmente, en un sentido temático: la que se aplica a resolver los problemas peculiares de América. Y es claro que en todas estas significaciones puede hablarse, en rigor, de una Cultura y Filosofía americanas.

Sin embargo, cuando se propicia una Cultura y Filosofía americanas o hispanoamericanas, pareciera que se quiere defender algo más que lo dicho: una Cultura y Filosofía autóctonas, fíncadas en el hombre de América y substancialmente independientes de la Cultura y Filosofía europeas. Es decir, que con esa afirmación se pretende asentar que así como Europa ha forjado una Filosofía y una Cultura propias, así también América ha estructurado la suya o ha de llegar a hacerlo; y que así como ha logrado una independencia política de Europa y luego, hasta cierto grado al menos, una independencia económica, ahora habría alcanzado, o estaría en vías de lograrla, una independencia científica, filosófica y, en general, cultural. Y como lo propio de América, en oposición a Europa, es lo indígena, en semejante tesis explícita o implícitamente va involucrada, muchas veces, la defensa de una Cultura y Filosofía que den expresión a los elementos telúricos y étnicos propios de América. Se buscaría la formación de una Ciencia, Filosofía y Cultura, alimentadas exclusiva o eminentemente por elementos propios de América.

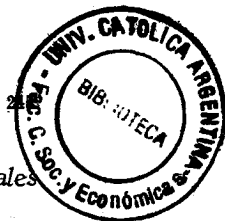
2. — *Contra tal afirmación, sostenemos que no existe ni puede existir una Filosofía americana o hispanoamericana, ni mucho menos argentina, bra-*

sileña, etc. Porque América —y Argentina en especial, para referirme a nuestra Patria, que es la que más de cerca nos toca— es científica, filosófica y, de un modo especial, culturalmente europea; y ello con el mismo derecho —y con mayor que alguna de ellas— que las naciones que geográficamente forman a Europa. La afirmación contraria se alimenta de un mal entendido patriotismo u orgullo nacional, cuando no tiene sus raíces en intenciones de avieso sectarismo anticristiano o en falsas concepciones materialistas, que intentan derivar todo lo espiritual de las condiciones telúricas, climáticas o raciales y se formula en un relativismo escéptico, de tipo historicista y racista y hasta geográfico. Tras una aparente exaltación de independencia, semejante actitud nos sumerge en el indigenismo ahistórico, y bajo una eufórica suficiencia nos aísla de las corrientes espirituales que han formado y alimentan aún hoy el alma misma de nuestra Cultura. Y, lo que es aún más grave, desconoce los fundamentos absolutos en que se sustenta la Cultura europea, creyendo que tales fundamentos son íntegramente históricos y, como tales, relativos y capaces de ser substituídos de lugar a lugar y de pueblo a pueblo. En última instancia, tal actitud implica una concepción relativista y subjetivista de la cultura, desvinculada de los valores absolutos que objetivamente determinan aquel desarrollo que han logrado las naciones de Europa. Pero, a su vez, la vida espiritual, con que América ha sido dada a luz por una Europa vigorosa de siglos pasados, no ha sufrido en la misma medida el desgaste y la descomposición experimentados por Europa en los últimos tiempos. Su Ciencia —su Filosofía y su Cultura, sobre todo— si no ha alcanzado plena madurez, está organizada e informada de su espíritu; y todavía con la ventaja sobre ella de su mayor vigor juvenil, que la hace más fuerte contra la acción de los virus de decadencia que amenazan con deshacer a Europa, y da mayor aptitud para un desarrollo auténticamente europeo.

Espiritualmente somos, pues, europeos; europeos en Ciencia, en Filosofía y en Cultura, bien que con nuestro estilo americano y hasta argentino, o brasileño, etc.; como lo europeo tiene un estilo español, alemán, italiano, etc.

A ningún país civilizado de Europa se le ha ocurrido seriamente nunca reivindicar, junto a su independencia política o económica, una independencia espiritual en la Ciencia, en la Filosofía o en la Cultura y, menos todavía, en la Religión; sabiendo muy bien que esa unidad espiritual, ese patrimonio común —desgraciadamente en gran parte diluido y perdido en la actualidad por la deseuropeización de Europa— es el alma misma que las ha forjado en su grandeza —vértice de la humanidad— dentro y respetando la modalidad propia de cada una de ellas.

Si bien no con la misma pureza y con los elevados quilates que en las naciones de Europa, estamos informados y organizados por el espíritu de Europa, y no podemos pretender una independencia espiritual de ella, sin



renunciar a nuestra historia y, lo que es más grave, a los valores esenciales de la cultura.

3. — Y precisamente porque somos espiritualmente europeos, no sólo recibimos de lo que hoy es geográficamente Europa, sino que también damos o debemos llegar a dar a ésta, en la medida de nuestra madurez europea. Porque en el orden espiritual de la Cultura no hay ni puede haber independencia; antes, al contrario, cuando más rica y aquilatada es una cultura más interdependiente se encuentra entre las distintas naciones que la poseen. La Cultura se robustece y acrecienta en este mutuo intercambio de los bienes espirituales de las naciones que van a la vanguardia de la misma. Da y recibe de las otras. El espíritu, individual en su existencia concreta, es universal en su objeto, en la verdad, bien y belleza de que se nutre y que, por eso, los busca dondequiera se encuentren; no se deja encerrar en lo individual ni tampoco en lo nacional —que es como lo individual colectivo—; y así como liberalmente da, sin perderlo, de lo suyo, también recibe, sin quitar, de los otros.

El único sentido admisible de la independencia filosófica y cultural americana o argentina sólo podría ser el de haber alcanzado América o Argentina un grado tal de perfección que las haga capaces no sólo de aprehender y asimilar —activamente, desde luego, como todo lo que es vida, y el espíritu es el ápice de la vida— sino también de crear y dar cultura a las demás naciones.

América, y especialmente Argentina, ha entrado con gran impetu y efervescencia en esa etapa de mayor edad científica, filosófica y cultural, en la que trata de desarrollarse plenamente y alcanzar su madurez para poder comunicar de su vida espiritual a las demás naciones. Pero ya que, según dijimos, en este orden todas las naciones espiritualmente maduras dependen mutuamente entre sí, en un intercambio e influencia mutua que las fecunda y acrecienta más y más, habría que decir que más que una independencia o autosuficiencia —nociva e imposible en el plano cultural y filosófico— lo que América realmente busca y ha logrado, al menos en algunas naciones y hasta cierta medida, es ponerse a la par o en camino de alcanzarlo, con las naciones de Europa, a fin de comunicarse con ellas no sólo en la actitud pasiva de recibir, sino también en la activa de dar, aunque todavía sea más lo que reciba que lo que da. Y si bien más en el orden técnico y científico que en el filosófico y cultural, América ha comenzado a aportar sus frutos, a veces todavía un tanto agraños, pero en algunos casos —desgraciadamente aún poco numerosos— de total madurez europea.

Pero de lo que aquí queremos tratar no es precisamente de determinar el grado alcanzado por América en estas manifestaciones espirituales; sino subrayar con fuerza que América, en este movimiento de superación para

alcanzar su madurez científica, filosófica y cultural es esencialmente europea, pese a las diferencias de estilo, no siempre mayores que las que existen entre las naciones mismas de Europa; y que, por consiguiente, no puede lograrlo sino por ese camino que le señala su propia esencia; y que todo intento en contrario, por forjarse una Filosofía, Ciencia y Cultura autóctonas, es paradójicamente antiamericano, suicida, por lo mismo que América es espiritualmente europea, hija de Europa, de la Europa cristiana, cuando aún estaba en el pleno vigor de su espíritu.

4. — *Y bien, ¿qué es Europa? O mejor todavía, ¿cuál es la esencia de Europa? ¿Cuál es ese espíritu que ella misma nos ha comunicado y con el cual hemos comenzado nuestra vida y nuestra historia americana?*

Problema complejo, si lo hay, difícil de ser resuelto en pocas líneas. Pero sin pretender darle una solución exhaustiva, podemos esquematizar una solución cabal, diciendo que Europa se ha constituido y es Europa por su humanismo clásico grecolatino, —sobre el que, caduco ya, los bárbaros inyectaron nueva y vigorosa vida— divinamente informado y perfeccionado por el cristianismo. Por eso, Europa no se concibe sin uno de estos dos elementos: la cultura grecolatina, y el Cristianismo reorganizándolo e incorporándolo a una nueva forma de humanismo teocéntrica y sobrenaturalmente acabado.

El humanismo grecolatino cimentó y organizó a Europa sobre la verdad, el bien y la belleza, que es lo mismo que decir sobre el ser trascendente. Si bien el humanismo pagano apenas si en ocasiones lo vislumbró, dejó sin embargo expedito el camino a una definitiva fundamentación divina del mismo, en la Verdad, la Bondad y la Belleza del Ser infinito.

Europa es tal porque se ha organizado sobre esos valores absolutos de la Verdad, Bondad y Belleza trascendentes, en cuya búsqueda y consecución el hombre encuentra su más genuina y auténtica perfección humana: su humanismo o cultura. Vale decir, que el humanismo clásico, grecolatino —nunca plenamente realizado, pero sí colocado como ideal o meta de sus afanes— cimentó a Europa sobre los bienes específicamente humanos y la colocó en la ruta de la conquista de la verdadera perfección humana, del hombre.

El Cristianismo, lejos de destruir, purificó y aseguró esos bienes específicos del hombre, a la vez que confirió a éste una terminación divina, al hacerlo participe de la vida de Dios, que es la gracia, por su incorporación a Cristo.

El Cristianismo ha decantado el humanismo clásico de sus desvíos, ha llenado sus lagunas y lo ha conducido hasta su ápice, que en un clima pagano de naturaleza caída no podía alcanzar ni de lejos. Y no sólo eso, sino que tal humanismo, realizado bajo el influjo de la vida de la gracia, abre

y extiende divinamente las posibilidades y el ámbito del perfeccionamiento humano al depositar en el hombre un germen de vida divina. Al insertar al hombre en la misma vida de Dios, el Cristianismo orienta al humanismo —sin hacerle perder ninguno de sus valores— ya desde el tiempo hacia la conquista y posesión definitiva y eterna de una Verdad, Bondad y Belleza divinas, tales como Dios mismo las posee en gozosa beatitud.

De este modo, el humanismo grecolatino, sin renunciar a ninguno de sus auténticos bienes, ha sido purificado, afianzado sobre una concepción metafísico-teológica más profunda y sólida, confortado, desarrollado y acabado divinamente bajo la luz de la Verdad divina y bajo la benéfica acción sobrenatural de la gracia. Recién en el clima cristiano, podemos afirmar, han hallado cumplimiento las aspiraciones legítimas del humanismo greco-romano.

Y como quiera que los valores trascendentes, Verdad, Bondad y Belleza, son absolutos y constituyen los bienes del espíritu humano como tal, los objetos especificantes del humanismo, la Cultura de Europa es, por eso mismo, perenne y absolutamente valedera. No es ella la Cultura de una raza, de una nación —como podría serlo la cultura china o hindú— sino la Cultura connatural del hombre, la Cultura específicamente humana, sin desviaciones substanciales, sin limitaciones ni absorciones unilaterales, tal como acaece con las demás culturas de otros pueblos.

En este sentido Europa ha colocado al hombre en la ruta de su auténtico desarrollo y perfección, y la ha realizado hasta un nivel tan elevado como ninguna otra Cultura lo ha logrado. Europa es Europa porque es culturalmente humana.

Y como quiera que en la situación concreta de naturaleza caída, el humanismo grecolatino no hubiese podido descubrir y menos realizar, sin claudicaciones, y menos todavía alcanzar el ápice de tal ideal de vida humana; sólo bajo la influencia de la Revelación y de la gracia, del Cristianismo y, más concretamente, de la Iglesia católica, el humanismo clásico ha podido purificarse, consolidarse, desarrollarse e informar la vida en todas sus manifestaciones, ha podido crear esta maravilla humano-divina, este humanismo cristiano, que es Europa.

Europa, podemos sintetizar a manera de conclusión, lo anteriormente dicho, es Europa porque es humana, en el auténtico sentido del término, porque ha centrado al hombre en el objeto específico de su perfección, y es humana porque es cristiana. Su esencia está constituida por el humanismo cristiano, es decir, por una orientación del ser y vida humana hacia el término trascendente del Ser divino —Verdad, Bondad y Belleza— natural y sobrenaturalmente aprehendido.

En esta noción de Europa, lo geográfico y lo étnico, sin dejar de reconocer su influencia, es lo que menos cuenta. Europa significa para nosotros

la encarnación y, más que la encarnación, el ideal del humanismo cristiano, nunca plenamente realizado, pero al que ella tendió y se acercó más y más hasta lograr su cima con su propia organización. Por lo demás, tal humanismo es el único verdadero y posible en las actuales circunstancias de naturaleza caída y redimida por Cristo, ya que sólo bajo la acción de la Revelación y de la gracia sanante es posible el perfeccionamiento humano aún en su aspecto natural.

Con ese espíritu de Europa —que aún perduraba en los siglos siguientes de la Edad Moderna, en que el virus del antropocentrismo, ya inoculado en sus entrañas, no había aún desarrollado sus virtualidades disgregadoras— también ha sido concebida, gestada, nacida y crecida América; y singularmente nuestra América Hispana, engendrada a la vida civilizada por España católica e imperial, que encarnaba entonces y conservaba con más pureza y plenitud que ninguna otra nación de Occidente el ideal de Europa. Así ha sido organizada y visto la luz nuestra América latina, centrada y alimentada por los valores absolutos del humanismo cristiano, es decir, de Europa. Su desarrollo y madurez espiritual no puede lograrse sino en esa dirección europea, so pena de renunciar a su propia esencia y morir.

6. — Europa, como se ve, es un ideal de humanismo, únicamente posible bajo la égida del espíritu cristiano, históricamente nunca plenamente alcanzado. Sin duda fué en el siglo XIII, cuando, después de varias centurias de enriquecimiento espiritual, nació llena de vigor y más plenamente se realizó Europa; cuando más penetraron e informaron todas las manifestaciones de su vida, la verdad y el espíritu cristiano.

Como el alma espiritual organiza y da su ser propio al cuerpo, que es a la vez su instrumento; también Europa, su espíritu, dió origen a un sinnúmero de instituciones familiares, económicas, gremiales, técnicas, artísticas, científicas, filosóficas y religiosas que lograron después cierta autonomía, fisonomía y actividad propias. Así surgieron las catedrales, los castillos y las múltiples manifestaciones del arte medioeval, las universidades y las Summas, los caballeros y las órdenes mendicantes, el feudalismo y las ciudades libres, así se consolidó el Sacro Imperio Romano-germánico, la unidad política de la Cristiandad, y alcanzó todo su auge la supremacía de la autoridad espiritual del Papa, sobre la temporal del emperador y de los príncipes. Pero tales instituciones —como los órganos de nuestro cuerpo— sólo tienen sentido y vida bajo la información y supremacía del espíritu, que las organiza y anima.

En verdad, los siglos XIII y XIV señalan, como lo ha hecho ver muy bien E. Gilson, el verdadero Renacimiento espiritual de Europa. El otro Renacimiento, el de los siglos XV y XVI, se constituyó más bien en lo referente a las letras, las artes y las ciencias, y sólo fué posible sobre la base y

como desarrollo connatural de aquel otro, bien que se desvió y trastocó la concepción esencialmente teocéntrica, integradora y jerárquica, por otra antropocéntrica, disgregadora y anárquica.

De aquí que lo que vulgarmente llamamos Europa pueda europeizarse o deseuropeizarse, en mayor o menor escala, respectivamente, en la medida en que aquella esencia de Europa, aquel humanismo cristiano que la organizó y dió vida, se robustece y acrecienta o, por el contrario, se debilita y disminuye.

Indudablemente, la actual crisis de Europa es ante todo y fundamentalmente una crisis espiritual, la más grave, que toca al espíritu mismo de Europa. Debajo de todas las demás crisis: económica, social, política y aún filosófica, por debajo de la crisis de sus instituciones, como raíz de todas ellas, está la crisis de su espíritu, la de su fidelidad a los principios del Cristianismo, constitutivos del humanismo cristiano. A medida que Europa pierde su fe y vida cristianas o su fidelidad a sus exigencias prácticas en los diversos órdenes de la cultura, pierde su humanismo cristiano, su espíritu de Europa, y entonces se debilita y muere; y de sus instituciones desprovistas de vida y desarticuladas entre sí, sólo perduran los vestigios muertos, su cuerpo, porque ya no están informadas por su alma que las animaba y organizaba jerárquicamente dentro de una unidad vital.

7. — A América, singularmente a Hispanoamérica, y especialmente a las más europea de las naciones hispanoamericanas por sus elementos étnicos y por su cultura, que es Argentina; que, sin haber alcanzado la madurez espiritual de Europa, es esencialmente europea y que sin haber claudicado del espíritu de Europa, al menos en el grado en que lo ha hecho Europa misma, posee el vigor y las reservas de su juventud material y espiritual; está reservado sin duda un papel decisivo en la conservación y reconquista del espíritu de Europa.

Con el estilo de su fisonomía espiritual propia —en la que también influyen los elementos materiales y naturales, geográficos, económicos y raciales— América debe permanecer fiel y desarrollar su espíritu europeo, debe alcanzar su plenitud europea, a fin de poder, llegado el caso, devolverlo de nuevo a la vieja Europa, en una actitud de agradecida retribución.

Así como, según enseña Sto. Tomás, la materia confiere a la forma sus notas individuantes existenciales, a la vez que recibe de ésta sus notas específicas esenciales; así también la esencia específica, que nos hermana e identifica espiritualmente con Europa, que nos hace europeos, se encarnará en su existencia individual concreta con una modalidad propia americana, hispano-americana y hasta argentina, etc., como se ha encarnado también en la existencia individual alemana, inglesa, etc., de los pueblos de Europa; pero sin perder nunca, antes bien desarrollando su acervo espiritual de su esen-

cia específica europea. Lo geográfico y étnico indígena —en lo que perdura, pues, gran parte de los americanos somos en lo étnico íntegramente europeos— sólo puede entrar en lo americano como cepa existencial, en la que se ha insertado, encarnado y desarrollado el espíritu y la cultura europeas.

Dentro de las manifestaciones de la cultura, la Filosofía refleja sin duda con más pureza y vigor que las demás este nivel espiritual. De aquí que la crisis espiritual por que atraviesa Europa actual esté tan fiel como trágicamente expresada en la crisis actual de su Filosofía, de esta Filosofía que, encerrándose en una inmanencia trascendental de tipo racional o irracional, ha perdido el ser trascendente —el Ser divino, en última instancia— y con él los valores absolutos de Verdad, Bien y Belleza, con que poder cimentar y organizar sólidamente la Ciencia, la Moral, el Arte y la Técnica; ha perdido su poder y misión rectora e integradora de un auténtico y genuino humanismo.

Como expresión de su Cultura europea, auténticamente humanista, centrada y organizada sobre los bienes eternos de la verdad, bondad y belleza —Verdad, Bondad y Belleza de Dios, en suprema instancia trascendente, y concretamente del Dios vivo del Cristianismo, que vive y anima su Cuerpo visible que es la Iglesia— la Filosofía americana deberá reencontrarse y encauzarse por este camino de la Verdad trascendente, en un sano intelectualismo crítico, onto y teocéntrico, que está en la entraña y núcleo constitutivo de Europa, si quiere ser fiel a su propia esencia; para recuperar así —en unión jerárquica con la Teología y bajo su supremacía en la Sabiduría cristiana— su puesto de dirección en la reconstitución y renacimiento de Europa o, lo que es lo mismo, de un Humanismo Cristiano.

LA DIRECCION.

KIERKEGAARD Y MARX

Kierkegaard (1813-1855) y Marx (1818-1883) fueron contemporáneos, pero el primero apenas logró lanzar su mensaje, pues desapareció en los umbrales de la segunda mitad del Ochocientos, mientras que el otro pudo presenciar y dirigir la lucha y hacer el balance de las primeras afirmaciones. A pesar de la vecindad geográfica, estos dos profetas de nuestro tiempo no se conocieron ni tuvieron la oportunidad de confrontar sus propias posiciones: Kierkegaard sólo conoció y criticó a Feuerbach. Sus principios críticos acerca del comunismo son firmes y seguros, pero se trata de un comunismo todavía vago e ideal, tipo Fourier o Proudhon, el comunismo "utopista" según la terminología de Marx, no el comunismo científico del materialismo histórico. Y fué una lástima, porque a ello se debe que nos falte uno de esos sondeos en profundidad que él sabía hacer, especialmente en contacto con los movimientos que podían tener una inspiración común con el suyo (recuérdese, por ejemplo, su examen de Schopenhauer).

En efecto, hay un extraño paralelismo de fechas en el desenvolvimiento de Kierkegaard y Marx. Ambos, en 1841, sostienen y publican esa "tesis" magistral que traza el primer surco para el desarrollo posterior: Kierkegaard la disertación sobre el "concepto de la ironía" (29 de setiembre), Marx la suya sobre Demócrito y Epicuro (15 de abril), con las que los dos mueven los primeros ataques contra el sistema hegeliano en su conjunto. En 1843 inician la crítica explícita a la dialéctica hegeliana: Marx con la *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Kierkegaard con los dos monumentales tomos de *Enten Eller*. En 1844, Kierkegaard critica al hegelismo, como sistema que sacrifica la existencia, en las *Briznas de filosofía* y en el *Concepto de la Angustia*; Marx, ese mismo año, opera la inversión del hegelismo en la *Formación del materialismo histórico* y en *La Sagrada Familia*. En 1849 aparecen *Los actos del amor*, la obra maestra de la religiosidad kierkegaardiana; y Marx publica las *Tesis sobre Feuerbach*, el código fundamental de la más extrema irreligiosidad. En 1846 Marx publica la *Deutsche Ideologie*, y Kierkegaard da a la prensa su maciza producción estético-filosófica titula-

da *Apostilla concluyente no-científica*, que es la Suma del existencialismo y una introducción al acto de fe, a la que siguió la *Recensión literaria*, que critica anticipadamente los sinuosos movimientos revolucionarios. En 1847, Marx y Engels pasaron al ataque con el *Manifiesto de los Comunistas*. Kierkegaard, en cambio, "mientras todo se agita", se recoge a meditar sobre el problema que constituirá el centro de su pensamiento existencial y el torcedor de su vida, el de "espía", de "poeta del despertar" en una Cristiandad modernizada y burguesa, que no podía ser salvada sino por el sacrificio de un mártir, y publica, bajo el pseudónimo de H. H., la disertación: *¿Está permitido a un hombre dejarse matar por la verdad?*. La revolución de 1848 los constriñe a ambos para que den formas definitivas a su pensamiento. Entre 1849 y 1850 Kierkegaard da a conocer los sucesivos ensayos religiosos de *Anticlimacus* (*La enfermedad mortal*, *El ejercicio del Cristianismo*), mientras que Marx no publicará la primera parte de *El Capital* hasta 1873, a los 55 años de edad, cuando habían transcurrido ya 18 años de la muerte de Kierkegaard, ocurrida en 1855, cuando contaba 42 años. Hasta aquí el paralelismo ⁽¹⁾.

La dura experiencia de dos guerras de devastación en esta primera mitad del siglo XX ha terminado por arrasar el optimismo idealista y liberal —que ahora se aferra a sus últimas posiciones— e impulsa cada día más la conciencia contemporánea hacia las actitudes radicales de colectivismo o personalismo, de Estado de pueblo o vida de familia, de ateísmo revolucionario o religiosidad paciente. Para la mayor parte de los países de Europa, la carga de tensión aumenta día a día: veremos, en el choque final, cuál de los dos miembros de la alternativa logra prevalecer, dando, así, su nombre a este nuevo siglo que todavía no lo tiene.

El interés de la confrontación —aunque esté reducida a los momentos esenciales— estriba en que Kierkegaard y Marx encarnan, en la cultura contemporánea, esa alternativa sin ambigüedades, y constituyen un punto de referencia sumamente oportuno para abrir los ojos a tantos soñolientos y para denunciar compromisos y contrasentidos no advertidos o callados. Y ello en tanta mayor medida cuanto que una confrontación entre Kierkegaard y Marx, por la potencia de las dos personalidades y por el ímpetu de su mensaje, tiene mucho más nervio dialéctico que tantas otras divagaciones eruditísimas sobre las relaciones del solitario pensador danés con una u otra lumbrera del laicismo del siglo pasado. El interés teórico de la confrontación reside en que Kierkegaard y Marx alcanzan sus respectivas posiciones extremas y antagónicas partiendo del mismo problema y encendidos por la misma pasión: salvar al hombre.

(1) Ambos perdieron su padre en 1839: Kierkegaard el 8 de Septiembre y Marx el 15 de Abril.

Procederé en forma esquemática.

A) 1. — *La concepción activista de la verdad.*

Tanto para Kierkegaard como para Marx, la verdad que salva al hombre no es objeto de contemplación, de objetividad abstracta o de superación de abstracciones *in abstracto*, en la actividad del pensamiento puro: es acción, apasionamiento, empeño práctico —en resumen, es existencia y no esencia. Por eso Kierkegaard acentuó, en contra de Hegel y de los hegelianos de derecha, que la verdad se coloca delante nuestro como aspiración que se alcanza con la “decisión”, y afirmó que, para que sea verdadera la prédica, quien la dice debe “mantenerse en carácter” (*traede i Charakter*) de lo que dice. Marx, como se sabe, lleva el activismo hasta el límite extremo de la violencia política, negando la legitimidad de cualquier categoría, aun de las existenciales del comunismo proudhoniano. Esta concepción revolucionaria de la verdad brota, en los dos profetas, de su común interés por el “ser del hombre”: el ser que se cuestiona no es la indiferencia genérica que está por encima del tiempo y del espacio, sino la realidad viva y constreñida por las preocupaciones de la existencia.

2. — De ahí que Kierkegaard y Marx —en contra de Hegel, que reduce el hombre singular a una abstracción evanescente respecto a la pretendida consistencia del universal abstracto— asuman la empresa de salvar al *hombre* singular concreto, al individuo de carne y hueso que tiene, en la experiencia y en el tiempo, las dimensiones de su ser. Ellos no ven nuestra existencia de pobres mortales fiada a la fatalidad del héroe hegeliano, a la iniciativa catastrófica de los “*weltgeschichtliche Menschen*” ansiosos, como Zaratustra, de contagiar su fuego al mundo y encenderlo: sino que se vuelven al “hombre común”, al “hombre total”. Kierkegaard, y también Marx en este momento inicial, reivindican para cada hombre la propiedad de naturaleza racional, ven inmanente en cada uno la posibilidad de devenir un principio operante, mediante el ejercicio consciente de su propia libertad. Esto no es pragmatismo, o bien un expediente empírico que va en busca de la verdad cuando ya cayó el telón y el ser está en su final, sino que es una posición metafísica de la verdad misma entendida como *proceso*, como devenir y acto del sujeto sobre el objeto.

3. — Tanto para Kierkegaard como para Marx se trata de una “*dialéctica concreta*”, que tiene como primer etapa el abatimiento del “orden establecido” (*der Bestaaende, das Bestehende*): para Marx, se trata de la burguesía capitalista explotadora de los trabajadores; para Kierkegaard, de la mediocridad burguesa en la cultura y sobre todo en la vida religiosa de la Cristiandad, “especialmente en el Protestantismo, especialmente en Dinamarca”. Se trata, por ambas partes, de un movimiento de carácter escatoló-

gico y místico que importa, para cada una de las dos direcciones, un juicio sobre la historia y la civilización de Occidente. Para ambos, en fin —y esto es verdaderamente extraño—, la superación del estado presente, la conquista de la salvación, del ser auténtico, adviene con un “salto”; el acto de fe en Cristo para Kierkegaard, la ruptura violenta que es la revolución para Marx.

4. — Es una “*dialéctica realista*”, incluso super-realista. Para Marx y los marxistas, lo es dos veces: primero, en la afirmación de la naturaleza como realidad primaria de la que el pensamiento es un reflejo secundario, un efecto de las impresiones sensoriales y de los procesos cerebrales ulteriores; después, en la proclamación de la prioridad y superioridad de la sociedad sobre el individuo, de sus intereses sobre los del hombre singular, entre quienes ella distribuye el porcentaje del trabajo y de la retribución. Pero tampoco puede dudarse del realismo de Kierkegaard, aunque sea de otro género y opuesto: ante todo, la afirmación de la prioridad ontológica del individuo sobre el género, y su defensa de la superioridad de la vida espiritual; después, su polémica contra Hegel, especialmente en la defensa del principio de contradicción (en la *Apostilla*) y en la crítica al baluarte hegeliano de la identidad entre lo interno y lo externo —la reivindicación de la interioridad espiritual contra la objetividad hegeliana— que constituye el tema de toda su actividad literaria.

B) 1. — En la convergencia, la *divergencia*; punto por punto, en una alineación de antítesis irreductibles. Para Marx, el ser que especifica al hombre —que es principio, medio y fin del proceso de la verdad— está “de este lado” (*diesseits*), agotado por la racionalidad de los procesos materiales, donde las necesidades biológicas y las relaciones económicas absorben “sin residuo” y subordinan las actividades y los derechos del hombre. Para Kierkegaard, el hombre es síntesis del alma y del cuerpo en un tercero que es el *espíritu*, con el riesgo de la decisión personal que lo prepara para el ser durable del “más allá” (*jenseits*): ésta es la tesis de toda su filosofía existencial, puesta sobre el frontispicio de las *Briznas de Filosofía* de Johannes Climacus en 1844, y proseguida por la gran *Apostilla* de 1846.

2. — En consecuencia, el hombre, que es el *animal rationale* aristotélico resulta especificado en sentido contrario: para Marx y Engels “el espíritu no es sino el más alto producto de la evolución de la materia” —*el regnum hominis* como *regnum huius mundi*, donde la ética y la religión ceden el puesto a la política de violencia y a la economía que es la verdadera teología del materialismo histórico: el espíritu reducido a reflejo de la materia y a función instrumental. Para Kierkegaard y para la tradición espiritualista, el espíritu es posición absoluta y valor final que domina y subordina a sí mismo los valores de la experiencia que se presenta intrínsecamente como trascendencia

ontológica y, por ende, teológica: primero como religiosidad A, la religión natural universal, después como religiosidad B, la religión revelada de la Encarnación del Hijo de Dios para la liberación del pecado. *Regnum hominis* como *regnum Dei*; el hombre, para salvarse, debe ser más que hombre, debe ser hijo de Dios en Cristo, en lucha contra el mundo.

3. — La que era dialéctica hegeliana abstraída de los conceptos, se convierte para Marx y el marxismo en oposición y *lucha de clase*, en lema de las "masas" para el advenimiento del IV estado, en la dictadura del proletariado: "¡Proletarios de todo el mundo, uníos!". La justicia social quiere construirla el hombre solo, en un mundo sin Cristo y sin Dios, a pesar de que Cristo fué el primero en predicar la fraternidad universal. "Lo nuevo que yo he hecho —escribe Marx a Weidemajer el 5 de mayo de 1852— fué demostrar: 1º) que la existencia de las clases sólo está ligada a determinadas fases del desarrollo histórico de la producción; 2º) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3º) que esta dictadura constituye únicamente el paso hacia la supresión de todas las clases". Para Kierkegaard, la masa (*Masse*), la multitud (*Maengde*), el público, el número... son categorías paganas y representan la fuerza bruta y el instrumento irresponsable de los agitadores populares: la Multitud condenó a Sócrates a la muerte, la Multitud "escupió a Cristo", la Multitud gritó: ¡"Crucifícalo!". La Multitud, proclama Kierkegaard, debe ser rota de modo que cada uno pueda convertirse en un Singular, y que la unión de los Singulares pueda formar la Comunidad organizada, el "pueblo" (2). El Singular es la categoría decisiva del Cristianismo, la que debe devolver los "resortes existenciales" a la vida individual y social. Ser Singular equivale a ser "espiritu", y devenir o ser un Singular es el deber de todo hombre, y no una condición de privilegio o una genialidad. Cualquiera puede convertirse en Singular, porque resulta de un acto de libertad esencial.

4. — La diana que anuncia un nuevo mundo más humano proviene, para el comunismo, de las ciencias naturales, de los nuevos descubrimientos. El medio o, más bien, el proceso que, según Marx, lleva a la aparición de la justicia social, al abatimiento y a la "superación" del estado presente, cristalizado en formas sociales ya inadecuadas, es el desencadenamiento de la revolución, la violencia. "En un determinado momento —dice Stalin— lo que era un proceso espontáneo de desarrollo cede su puesto a la actividad consciente de los hombres, el desenvolvimiento pacífico se torna una alteración política, la evolución se convierte en revolución". Y citando a Marx: "La violencia es la comadrona de toda vieja sociedad, grávida de una socie-

(2) Para la documentación esencial sobre la polémica kierkegaardiana, cf. *Diario*, versión italiana, Brescia 1951, T. III: Índice de los términos, en las voces: *Folla*, *Strigolo* (págs. 512 y sigs., 548 y sigs.).

dad nueva" (3). Punto de apoyo para esta palingénesis es la lucha contra la religión.

Para Kierkegaard "todo el mal viene de las ciencias naturales" (4); los nuevos descubrimientos de las técnicas echarán por el suelo la clase obrera, romperán el equilibrio espiritual. La reforma del estado presente es ante todo obra del "despertar" de la conciencia moral y religiosa: "¡Ay de quién abusa de la buena fe del hombre común para ponerle en la cabeza ideas falsas!". La reforma social es elevación espiritual de los ricos y de los pobres, es purificación: purificación de los conceptos de "hombre" y de "Cristianidad", purificación que —a lo menos hasta el ataque contra el difunto Obispo Mjnstér— debía ser consumada a las órdenes de quien tiene "autoridad", a cuyo servicio debía ponerse incluso el "Singular extraordinario", con su obra de suscitación de ideales. La justicia social se cumple "delante de Dios", como obsequio de fe y acto de amor. El carácter distintivo del Extraordinario en el ámbito cristiano, del Apóstol hasta ser "testimonio de la verdad", es la "lucha sufriente" (*lidende Kamp*), que no rehuye el martirio si es necesario.

C. — La oposición de las dos dialécticas, del materialismo histórico y del personalismo cristiano, es ya, en éste su primer momento metafísico, esencial e insuperable. No se niega la aspiración sincera a una mejor justicia social y el interés que puedan tener los análisis fenomenológicos de Marx y de los marxistas sobre la evolución histórica de las formas económicas, pero se discute la absolutez del criterio exegético adoptado, la univocidad del ser y la necesidad determinista del proceso.

El "núcleo revolucionario" es tomado de la dialéctica hegeliana, reducida a la forma de historicismo económico (5) según la confesión de Marx, Engels y todos los marxistas tradicionales. El materialismo histórico representaría la única "reforma" consecuente con la dialéctica hegeliana, el desarrollo lógico de ese núcleo explosivo que es la sección de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel sobre las "relaciones entre siervo y patrón", pero que Hegel dejó que se le escapara de entre las manos para perderse en la dialéctica del "Espíritu" abstracto. "De Hegel proviene la gran idea fundamental de que el mundo no debe concebirse como un complejo de procesos, en el que las cosas aparentemente estables, no menos que sus reflejos intelectuales en nuestra cabeza (los conceptos), atraviesan un ininterrumpido proceso

(3) Cf. STALIN, *Del materialismo dialettico e del materialismo storico*, en *Questioni del Leninismo*, Mosca, 1946, pág. 607.

(4) Cf. todo un grupo de textos en el *Diario* de 1847 (VIII A, 482-538; traducción italiana, Brescia 1948, págs. 392 y sigs., 402 y sigs., 423 y sigs.). Las citas están tomadas de la edición integral danesa, cuidada por P. A. Heiberg y V. Kuhr.

(5) Esto ha sido demostrado con rica documentación por AUGUSTO CORNU, *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre. De l'hégellanisme au matérialisme historique*, Paris 1934, ahora traducido al italiano por MARIO MANACORDA, La Nuova Biblioteca, Milano 1946.

de origen y de decadencia, mediante el cual, a pesar de todas las aparentes casualidades y cualquier regreso momentáneo, se realiza al fin un progreso continuo" (6). Es la promoción de la materia a la primacía ontológica, y la promoción de la primer etapa de la conciencia —la de la inmediatez sensorial— a sustancia del ser en el que se desencadenan esas colisiones sociales que provocan el pasaje de una forma de economía a otra superior, hasta esa nivelación de clases que es el objetivo último de la reforma que el marxismo consume en la dialéctica hegeliana.

Para Kierkegaard, la dialéctica hegeliana es puro experimento intelectual de "profesores" sedentarios, carente de todo fundamento en la realidad: es arbitrario su menosprecio inicial de la experiencia y su pretendida superación de la individualidad personal "o subjetividad"; es subrepticia —como lo demostró Trendelenburg— su "mediación" y su pretensión de "pasar más allá" (*at gaac videre*), como la que tuvieron después los hegelianos de ultrapasarse a Hegel; por consiguiente, no tiene consistencia la afirmada historicidad del ser y la subordinación o absorción de la ética de la religión en la filosofía. La historia del género humano y de la propia Cristiandad —"especialmente del protestantismo, y especialmente en Dinamarca"—, lejos de ser el despliegue de una evolución progresiva, se muestra más bien como la involución regresiva de todos los valores espirituales, una búsqueda desenfrenada del bienestar terrenal, una vuelta al judaísmo más bajo, la historia de la rebelión contra Dios y del rechazo de la Encarnación. La única vía salvadora es la vuelta al Cristianismo auténtico, a la "contemporaneidad" con Cristo en conformidad con ese libro tremendo y verdaderamente revolucionario que es el "Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo".

Pasando a un poco de documentación esencial, podemos decir que desde comienzos de 1847 Kierkegaard tuvo el lúcido presentimiento de las transformaciones sociales que se iban preparando en Europa. Confiesa que otorga mucha importancia a las "agitaciones alimentarias que serpean por Europa: indican que la constitución europea (como cuando un médico habla de la constitución de un hombre) se ha alterado completamente. Tendremos en lo futuro agitaciones intestinas, *secessio in montem sacrum*, etc." (1847, VIII A 108) (7). Y agrega, para aclarar, que se trata de lucha de clases más que de problemas institucionales: "Una cosa es cuando el pueblo, la multitud, la oposición luchan contra el rey, contra el gobierno (y eso que

(6) Cf. ENGELS, L. *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia tedesca*, Roma 1945, pág. 90. Marx acepta la esencia del método hegeliano, la dialéctica de los opuestos: éste es, para mí, el punto básico. Después, Marx rechaza su sistema y su tipo de conclusión, y es por esta ingenua disociación (de método y sistema) que el marxismo se tambalea como filosofía. He aquí la petición de principios: "Denn Hegels Prinzip: die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit selber als Einheit von Wesen und Existenz ist auch das Prinzip von Marx". Cf. KARL LOWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, IIª ed., Stuttgart 1950, pág. 109).

(7) Cf. Diario, trad. italiana, Brescia 1948, T. I, pág. 338.

llamamos la política); otra cosa es cuando se conmocionan dentro del Estado en el mismo sentido de cuando los inquilinos de una casa pelean entre sí —no con el patrón de la casa—; lucha entre los diversos planos, desde el que ocupa el bajo escalera hasta el altílo, pero entre sí" (1847, VIII A 1909) (8).

Kierkegaard no es contrario a un nuevo orden de cosas más justo, que tenga más en cuenta la condición de la clase humilde y trabajadora, del "hombre común". Pero también denuncia su temor por la demagogia, que bajo el pretexto de la revolución explota a este hombre común y trabaja en su daño. En 1849 dice a los periodistas: "Aquí, como en todas partes, existen bastantes de éstos que, en calidad de periodistas, pretenden amenguar los ahorros del hombre común, poniéndole en la cabeza ideas falsas que no hacen más que tornarlo infeliz y volver cada día más amargas las relaciones entre clase y clase. Son incluso demasiados los que, en carácter de agitadores o cosa parecida, quieren aprovechar de su número para ayudar al hombre común a que lo fusilen, en cuanto los estamentos más altos se forman a su respecto un concepto falso y dicen: La clase inferior es la que está echada a perder: debe fusilársela. No, no y otra vez no; la desgracia está en la burguesía. Y si hay necesidad de fusilar a alguno, deben ser los periodistas"... (1849, XI A 131) (9).

Por tanto, también Kierkegaard es anti-burgués, pero en sentido socrático - cristiano, para la conquista de la espiritual hermandad humana.

La verdadera igualdad entre los hombres es la que se tiene delante de Dios, y no se halla verdaderamente actuada sino en el acto religioso. Sobre el plano natural un hombre es más sano, más fuerte, más dotado, más rico, más afortunado que otros hombres: estas diferencias son ineliminables y forman la "situación" del hombre.

Pero "cada uno, absolutamente cada hombre, puede concebir la cosa más alta, y si no fuese así, el Cristianismo sería un contrasentido. Y para mí es una cosa tremenda ver la ligereza con que los filósofos anteponen, a la religiosidad, las categorías diferenciales como genio, talento, etc. No sospechan siquiera que, de ese modo, la religiosidad resulta abolida. Yo no he tenido sino un consuelo, y es la beatitud de saber algo capaz de consolar absolutamente a cada hombre. Si se elimina este consuelo, yo no podría más vivir, me tomaría el *spleen*. Piensa en la cosa más alta, piensa en Cristo: supón que Él vino al mundo sólo para salvar algunas buenas cabezas, porque las demás no podían comprender. ¡Qué horror indignante!. Él no tuvo horror frente a ningún sufrimiento humano, frente a ninguna estrechez —pero la sociedad de las buenas cabezas, ¡oh ésas sí les tuvieron asco! Siempre

(8) Cf. Diario, *ibidem*.

(9) Diario, *ibidem*, T. II, pág. 131.

hubo en mí simpatía por el hombre simple, especialmente por los sufrientes, por los infelices. . . He aprendido a agradecer a Dios por esta simpatía como por un don de su gracia. Dios sabe si no me he convertido en una víctima precisamente por esta simpatía, pues sin ella nunca me hubiese familiarizado tanto con el hombre común, no me hubiera expuesto a la chusma, lo cual hice pensando en los muchos, en los muchísimos inocentes que sufrian en la forma más indigna". (1859, X² A 348) ⁽¹⁰⁾.

Y aún, especificando las raíces enteramente personales de este *pathos* suyo: "En verdad, en verdad, esto yo siempre lo he sentido y reconocido: siempre me ha entusiasmado en un modo indescriptible el pensamiento de que ante Dios no es menos importante ser una doméstica, cuando se es, que ser el genio más eminente. De aquí también mi simpatía casi exagerada por la clase simple, por el hombre común. Y por eso, ¡qué duro es para mí, y qué melancolía me produce ver que se les ha enseñado a reírse de mí, o sea, a privarse de quien, entre nosotros, los amaba más sinceramente! La clase culta y acomodada, ya que no propiamente los grandes señores; la alta burguesía: he ahí el punto de mira que había de tomarse. ¡Es allá, en los salones, donde debe elevarse el precio!" (1849, X¹ A 135) ⁽¹¹⁾.

Y en 1848, la causa de las turbaciones es señalada en la falta de "mediación" del clero en la Cristiandad protestante: "El error de la Cristiandad no está tanto en la forma de gobierno o en cosas parecidas, sino en el hecho de que los diversos estados de la vida se mantienen demasiado alejados los unos de los otros. Esto determina que cada cual se endurezca en la propia relatividad, sin tener conocimiento de los demás. Y lo dicho vale especialmente para el clero. En el fondo, Copenhague ya no posee un clero. De ahí que una ciudad como Copenhague haya podido caer en la inmoralidad de modo tan horrendo, y sin que nadie se haya sentido autorizado, a testimoniar en su contra" (IX A 199) ⁽¹²⁾.

El advenimiento del IV estado invirtió las conexiones naturales del hombre, y el caos de las pasiones de la plaza decidió entonces el destino de los pueblos. Evidentemente Kierkegaard considera la situación desde el punto de vista esencial, para denunciar, una vez más, la explotación de la buena fe del hombre común. Su violenta diatriba se dirige siempre contra los agitadores, contra los negadores de Dios y de la persona humana, que erigen en método de la nueva justicia social la violación del derecho humano y divino: "De todas las tiranías, la más atormentadora es un gobierno de pueblo, porque es la menos espiritual, y representa absolutamente el fin de toda cosa grande y sublime. Un tirano, después de todo, es un hombre, un hombre singular. (. . .). Pero en un gobierno de pueblo, ¿quién manda?. To-

(10) Diario, ibidem, T. II, págs. 308 y sigs.

(11) Diario, ibidem, T. II, pág. 134.

(12) Diario, ibidem, T. II, pág. 36.

do se resuelve siempre en eternas charlas; se hace lo que quiere la mayoría, que es la categoría más loca: pues bien se sabe qué cosas se hacen para obtener la mayoría, y cómo puede fluctuar la situación —¡y que este contrasentido esté en posesión del gobierno!—. Un tirano no es más que uno solo: si así se quiere, es posible organizarse para esquivarlo, para vivir lejos de él. Pero, ¿cómo puedo, en un gobierno de pueblo, esquivar al tirano?. Cada hombre, en cierto sentido, es un tirano: basta con que provoque un comicio, una mayoría. Un tirano como hombre singular, está tan en lo alto y tan distante que es factible vivir privadamente al propio placer y parecer. No es verosímil que un emperador quiera romperse la cabeza por mí, por el modo en que vivo, a qué hora me levanto, qué leo, etc. Lo corriente es que ni siquiera sepa que existo. Pero en un gobierno de pueblo, quien gobierna es el "igual". ¡A él sí le interesa saber si mi barba es como la suya, si me parezco en todo a él y a los demás!. Si no es así, cometo un delito, un delito político, un delito de Estado. Un gobierno de pueblo podrá muy fácilmente producir un mártir de quien jactarse, como los hermanos de José de haberlo vendido. Vivir bajo un gobierno semejante es la cosa mejor para hacer méritos para la eternidad; pero es la mayor pena mientras dura. Sólo una nostalgia puede tenerse bajo él: la nostalgia socrática, de morir y de estar muerto. Porque Sócrates tuvo que sufrir por causa de esa falta de espíritu que implica el hecho de que el Número esté en el gobierno, de que no seamos todos iguales frente a Dios (¿qué le importa de Dios a un gobierno popular?) sino todos iguales frente al Número. Y el Número es precisamente el mal, como lo indica el Apocalipsis (13,18; 15,2) en forma tan conmovedora. Un gobierno de pueblo es la verdadera imagen del infierno. Porque aunque uno tuviera que soportar las propias penas, siempre sería un alivio obtener que lo dejen solo. Pero la pena consiste, precisamente, en que son los "Otros" quienes lo tiranizan (1848, VIII A 667) (13).

El planteo del problema, pues, es netamente metafísico: toda solución del problema social que no tenga por presupuesto lo absoluto, que no advenga bajo la mirada de Dios, es un truco y una ilusión: incluso es un delito de auto-lesión por parte de la humanidad. El Cristianismo —con su afirmación de que todos los hombres fueron creados a imagen de Dios, todos son pecadores y redimidos por Cristo y, consiguientemente, todos están igualmente empeñados en procurar su propia salvación— es la única verdadera aseveración de igualdad que no consiente evasiones o privilegios. Un texto del mismo año 1848 es aún más explícito acerca de la posición adoptada por Kierkegaard frente a los movimientos nuevos. "La cuestión de la igualdad, ahora que entró en la discusión europea, casi deberá considerarse ya como perdida. Por tanto, toda forma de tiranía que pertenezca a las viejas formas

(13) Diario, ibidem, T. I, págs. 423 y sigs.

de gobierno será, a partir de ahora, impotente (emperador, rey, nobleza, clero, tiranía de las finanzas). Pero a la igualdad corresponde otra forma de tiranía: el temor de los hombres. De todas las tiranías, ésta es la más peligrosa: en parte, también porque es menester prestar atención, pues de primer intento no se la ve como tal. Los comunistas, entre nosotros y en otras partes, luchan por los derechos del hombre. ¡Bien! También yo lo hago. Precisamente por esto lucho con todas mis fuerzas contra la tiranía del temor de los hombres. El comunismo llevado a sus extremos lleva derechamente a la tiranía del temor de los hombres (obsérvese un poco Francia, cómo sufre de ella en estos momentos): precisamente entonces comienza el Cristianismo. Aquello por lo que el comunismo mete tanta bulla, o sea, que todos los hombres son iguales frente a Dios, el Cristianismo lo supone un principio justo y evidente. Pero, después, el Cristianismo se horroriza de esa abominación del programa comunista que pretende suprimir a Dios y sustituirlo por el temor de la Multitud de los hombres, de la mayoría, del pueblo, del público" (VIII A 598) (14).

D) 1. — Una actitud de tal firmeza no deja dudas acerca del juicio que Kierkegaard hubiera dado sobre el comunismo marxista, fundado sobre la negación de la espiritualidad del hombre, de la Providencia, de la asistencia de Dios y de la existencia de su reino, así como sobre una dialéctica que es un enredo de Hegel y Feuerbach, dos conocimientos muy familiares para él y ya oportunamente juzgados.

La dialéctica marxista encontró, durante casi un siglo, violentas olas de crítica: sin embargo, sus últimas presentaciones "oficiales" como, por ejemplo, las de Lenin y Stalin, muestran una ortodoxia sujeta hasta en las minucias estilísticas al texto marxista o marxiano, como quiera decirse: un tradicionalismo que ciertamente tiene el mérito de la claridad de las ideas y de los programas.

Los teóricos del comunismo ortodoxo, de Marx y Engels a Stalin, se han apegado al recurso que, desde el punto de vista especulativo, parece el menos convincente.

El hito inicial —el núcleo de la "reforma marxista de la dialéctica hegeliana"— puede ser presentado como la superación "dialéctica" de los dos momentos en contraste, en donde la tesis está dada precisamente por el método dialéctico de Hegel, y la antítesis por la promoción a la primacía ontológica de la *materia* por parte de Feuerbach. En Hegel es criticada, y muy enérgicamente, la "conclusividad" que desemboca en el Espíritu absoluto, todavía teológico, como asimismo las exigencias implícitas en su evolución y extrinsecamiento, de donde toman origen las varias formas de la concien-

(14) Diario, ibidem, T. I, pág. 409.

cia, de la ciencia y de la actividad humana. Pero en lo que atañe al principio —del que depende incluso la sustancia del método mismo—, ese principio “absoluto” que tanto atormentó a Hegel y, después de él, a todos los hegelianos (problema de la *Fenomenología*), en lo que atañe a la legitimidad del tiro de revólver de la “mediación”, en lo que respecta a la pluralidad o unicidad de las formas del ser (las categorías) . . . : problemas que desde hace casi un siglo minan al hegelismo, fracturándolo en las direcciones más dispares hasta conectarse con el existencialismo contemporáneo —en todo esto los marxistas no reparan, o hacen como que no reparan, mostrando una capacidad de asimilación de las contradicciones verdaderamente sorprendente. La drástica sustitución del espíritu por la materia, operada por el tosco y despreocupado Feuerbach, ha sido acogida por la pareja Marx-Engels y por la tradición marxista, hasta Stalin, con una ingenuidad y convicción primordial, que hace pensar más en los primeros presocráticos que en el metafísico Heráclito, a quien prefieren remitirse ⁽¹⁵⁾.

La síntesis metafísica comunista de Hegel-Feuerbach es mera yuxtaposición de dos dogmatismos injustificados y, para más, inconciliables. No vale argüir que la materia comunista no es la materia de Demócrito, de Lamettrie . . . y ni siquiera la de Feuerbach; no basta afirmar que es pura realidad económica, relación de trabajo y salario, de valor y plus-valía, etc.; es necesario llegar al último constitutivo, tanto de las cosas cuyo valor se predica, como del hombre que las manipula y determina la escala de sus valores. De otro modo todo queda flotando en los aires, resta en una ambigüedad esencial: la misma realidad económica resulta desprovista de base y, por tanto, teóricamente insignificante ⁽¹⁶⁾.

2. — Y el comunismo, al igual —y más aún— que todo monismo (pues es monista desde el principio), no puede ser dialéctico ni histórico. Aunque en su forma “oficial” le haya colocado todo bajo la doble etiqueta del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, como resulta del opúsculo staliniano, en realidad se halla en la más radical incapacidad de fundar una dialéctica y de explicar la historia. Aquí, a lo menos en principio, tiene razón Hegel, y antes que él toda la gran tradición filosófica de los dialécticos, desde Platón y Aristóteles a los neoplatónicos griegos y medievales. La dialéctica, como movimiento real o inteligible de contrarios, que nace de la oposición de contrarios, se remite necesariamente al espíritu y es obra exclusiva suya: totalmente equívoco es hablar de dialéctica en el plano de la naturalidad. La naturaleza, al expandirse y actuarse, es siempre una esencia indeterminada, una singularidad inmediata y una posición absoluta y cerrada del

(15) Cf. STALIN, op. cit., pág. 587. Y ya en ENGELS, *Herren Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1ª. ed., Leipzig 1848, pág. 4.

(16) Para el análisis de la génesis de la dialéctica marxista y de sus relaciones con la dialéctica hegeliana, remito al ensayo que seguirá a éste.

ser; tiene una precisa ley de orden en sí misma y en el todo, vigente de una vez y para siempre; y esa ley es una ley de desarrollo, que es lo que es, sin que haya razón para preguntar por qué no existe otra: en ella, por definición, los contrarios se excluyen el uno al otro, y por eso, aunque pertenecen a un todo (de naturaleza y de desarrollo), se distribuyen en las dimensiones del espacio y del tiempo, el uno fuera del otro. La dialéctica, como co-presencia activa de contrarios, pertenece exclusivamente al espíritu. El espíritu, aunque en el plano ontológico se afirme como individualidad, es universalidad respecto al acto, por causa de la infinitud de sus posibilidades, que abraza, aunque sea en su solo ámbito, lo finito y lo infinito, el espíritu y la materia. Así, puede tener contemporáneamente presente en sí los contrarios que en la realidad están separados y son sucesivos, puede reducirlos dentro de sí a la forma de presencia de su espiritualidad, y oponerlos el uno al otro. De este modo, por una parte le es posible cercar lo finito en todos sus aspectos y aproximarse al infinito; por la otra, en este chocar de las inagotables posibilidades del infinito, puede sentir también en sí la posibilidad infinita de su libertad, y decidirse por el "pasaje" a una nueva forma de ser. Esta, a su vez, proporcionará nuevos tipos de contrariedad y, por tanto, nuevas formas de oposición, y la posibilidad de nuevos "pasajes". Por eso es que la vida del espíritu es inextricablemente inagotable, como insiste oportunamente el existencialismo contemporáneo, que en este punto —por excepción— se ha mantenido fiel a Kierkegaard. De ahí que transportar la dialéctica —que es la vida del espíritu— a la materia, o incorporarla a valores homogéneos o materiales es, como repite Kierkegaard, una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Una vez que el espíritu ha sido reducido a una realidad secundaria, a un reflejo especular de la materialidad y de procesos materiales, a una "función" o, sin más, a un "mito", ya no es posible hablar de dialéctica, sino de puro y simple acaecer: acaecer de naturaleza y acaecer de historia, que no se sabe de dónde proviene ni a dónde va. La etiqueta de "materialismo dialéctico" como razón del "materialismo histórico" se reduce a una yuxtaposición de términos, es una cuadratura del círculo, como también lo reconoce ya algún neomarxista disidente. ¿Cómo consiguen las "relaciones económicas" colocarse en el centro del ser del hombre? Se responde: Con la "inversión" (*Umschlag*) de la dialéctica hegeliana, que tenía la cabeza para abajo, y que en el materialismo histórico se yergue, finalmente dominadora de la realidad. Por tanto, en el marxismo —y los clásicos del marxismo han sido y son, a este respecto, de una sinceridad inequívoca—, permanecen firmes y establecidos los dos puntos siguientes:

- a) La estructura del ser, de la vida y de la historia, es dialéctica.
- b) El contenido del ser, de la vida y de la historia es, en el fondo, materialidad, y está dominado por leyes de tensión (dialéctica) de orden material.

Los críticos consideran uno y otro punto como afirmaciones dogmáticas e intrínsecamente contradictorias, y nunca los marxistas, viejos o nuevos, se empeñaron seriamente en rebatir estas críticas sobre el plano teórico, juzgándolas reacciones de la filosofía burguesa, resentimiento de catedráticos, etc., etc. Pero esto no es más que un eludir simple y llanamente la cuestión esencial. Ésta, en efecto, plantea los interrogantes siguientes:

a) ¿Cómo se funda la dialéctica hegeliana, que está en la base del marxismo? ¿Qué responden los marxistas a las críticas esenciales hechas, desde todas partes, al "principio" hegeliano, a los conceptos de "mediación" (*Vermittlung*) "superación" (*Aufhebung*), que pasan intactos a la dialéctica marxista?

b) ¿Cómo adviene, en el marxismo, la "reducción metafísica" (la inversión) del ser a "materialidad económica"? Se dice: con el estudio de los grandes fenómenos histórico-sociales. ¡Bien! Sólo que retorna la pregunta: ¿cómo pudieron los marxistas reducir fenómenos tan complejos, en los que los historiadores y los teóricos de la historia estaban hasta ahora acostumbrados a considerar la prevalencia de otros factores (políticos, éticos, religiosos, etc.), y para quienes la economía tenía, incluso, un valor central, pero siempre instrumental?

E. — En el plano teórico, el marxismo está encallado en la ambigüedad, y los críticos tienen derecho a obtener una aclaración. Si los marxistas, sobre las huellas de Marx, responden que la aclaración es proporcionada por el proceso mismo de la historia en su totalidad, y que se cumplirá del todo a su término (*Das Wahre ist das Ganze*), cuando el mundo entero esté bolchevizado, los críticos tienen derecho a saber cómo ocurre el "primer paso", cómo llega a hacerse ese "primer paso" y a establecerse esa exigencia: cómo se consigue, en una palabra, la postura inicial, que para Hegel es dialéctico-espiritual y para los marxistas dialéctico-materialista. Es un mínimo de justificación teórica que el marxismo no puede rehusarse a dar sin confesar-se dogmático de la peor dogmática, o místico de la mística más invertida.

Por tanto, tres puntos debe clasificar el marxismo ortodoxo: la dialéctica, el materialismo, el materialismo dialéctico. Las contradicciones latentes en la determinación de los dos primeros se intensifican en el tercero, que no es la hegeliana "reconciliación de los contrarios" (*Versöhnung der Gegensätze*), sino un vaciamiento recíproco del ser y del pensamiento, el saltar por los aires de ambos, su definitiva y recíproca "alienación" (*Entfremdung*). Por ende, tenía razón Troeltsch al concluir su juicio sobre la dialéctica marxista, declarando: "*Eine Dialektik, die nicht mehr mit logischen oder logisch verkleideten ethisch — religiösen Gegensätzen arbeitet, ist faktisch ube-*

haupt keine eigentliche Dialektik mehr" (17). Se puede admitir, evidentemente, que el ser tenga una estructura dialéctica; pero Hegel y los hegelianos no demostraron todavía la consistencia de su propia dialéctica, y los últimos desarrollos del idealismo (por ejemplo, el de Gentile entre nosotros) la abandonaron sin más y con razón: de dos premisas abstractas no puede nacer lo concreto. También los marxistas rechazan las dos premisas abstractas de Hegel, y comienzan con la concretez de la economía: pero la economía no es un *primum*, algo fundador por excelencia; resulta de un plexo de relaciones, de una confluencia de realidades que se hallan en la naturaleza y de exigencias que brotan del espíritu; en consecuencia, es una situación fuertemente dialéctica, pero en sentido muy diverso del marxista. Los fenómenos económicos pueden, por cierto, tener una estructura dialéctica, pero esto depende de que en el fondo forman parte de la vida del espíritu, de esa preocupación del ser que en el hombre abraza, en verdad, también el cuerpo, pero que nace y se afirma como exigencia del espíritu que vivifica y domina el cuerpo.

La afirmación de la igualdad entre los hombres —ese principio cristiano al que el marxismo debe toda su fascinación (sobre la otra fascinación, la de la tiranía de abajo, ya dijo bastante Kierkegaard), y que lo sitúa paradójicamente, en virtud de la dialéctica de los contrarios, tan cerca de la concepción cristiana, mientras ideológicamente es su antítesis más radical— no tiene sentido sino en una concepción donde el hombre —cada hombre, y en cuanto hombre— es una persona, fuente y sujeto de derechos anteriores a la sociedad organizada y, más bien, fundamento de esa sociedad. Pero afirmar la "persona" —y toda la obra de Kierkegaard tiende a este fin— es reconocer la ambivalencia constitutiva del ser del hombre como materia y espíritu, como individuo y sociedad. Para el marxismo —y Marx es sumamente explícito en este punto— el singular es una mera realidad "natural", y su situación es un *posterius*, una resultante pura y simple del todo del Estado proletario, que no admite apelación —lo mismo que para Hegel respecto al *Ganze*, el Moloch del Estado burocrático. En cambio, según el espiritualismo, la persona, con sus exigencias, al mismo tiempo precede y sigue a la sociedad, y por ello existe la verdadera dialéctica, que debe permitir a ambas partes reconocer sus respectivas funciones y armonizarlas sobre el terreno de la praxis.

Si el capitalismo del moderno Estado burgués ha podido constituir una injusticia social, el comunismo del llamado Estado proletario, por fundarse sobre el materialismo histórico y dialéctico, de un lado justifica todas las injusticias sociales del pasado, incluso el capitalismo (lo que Marx y Engels

(17) Cf. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, en: "Ges. Schr.", II, Tübingen 1922, pág. 353.

hacen expresamente), y del otro mortifica y anula en el presente, con su negación del espíritu, el problema mismo de la justicia social, de tal manera que su advenimiento llevaría a una esclavitud sin posibilidades de escapatoria, como es la del capitalismo del Estado.

En resumen, la solución que tanto Hegel como Marx dan al problema esencial: "¿qué es el hombre?" es un círculo vicioso, un giro dogmático comandado desde el exterior, y que no puede justificarse sobre el plano teórico ni como principio ni como método; por lo que aún el núcleo de verdad de los dos sistemas (la historicidad del ser espiritual en Hegel, y en Marx la dialéctica de la realidad económica para lo metafísico, y la emancipación del obrero para lo social) va necesariamente hacia su anulación.

Algunos neomarxistas, en especial los de conversión reciente, parece que van advirtiendo este íntimo contraste del marxismo teórico, que termina por ponerlo fuera del campo del pensamiento, y que la crítica, durante todo un siglo, no dejó de subrayar. Así, por ejemplo, Della Volpe entre los italianos, en un nutrido ensayo crítico que publicó este año, se esforzó por separar en lo posible el marxismo de la fundación tradicional (Hegel-Feuerbach), y colocarlo en la línea del realismo ontológico de Aristóteles, juntándolo nada menos que con el fenomenismo sentimental de David Hume —los dos filósofos en que se especializó Della Volpe⁽¹⁸⁾. Verdaderamente, el acercamiento a filósofos tan distantes revela por sí mismo la tentativa de salvataje *in extremis*, pero es un método que, en nuestra opinión, complica más aún la situación, porque violenta al marxismo en lo que tiene de más original, sin lo cual se desvanece también como posición teórica en ese significado suyo bien determinado. La única alianza posible sería, quizá, con el monismo bidimensional spinoziano —al que ya se sabe cuánto deben Hegel y el propio Feuerbach—; digo "quizá", porque la sustancia spinoziana es en sí completa y eterna, y por tanto no admite historia o posibilidad de un desarrollo progresivo o de una novedad cualquiera⁽¹⁹⁾.

El materialismo histórico, como doctrina y como praxis, es el símbolo

(18) Cf. G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista*, Messina 1946, Véase especialmente la nota 17 de las págs. 211-214.

(19) El acercamiento a Spinoza lo leo ahora, terminado el Congreso, en Plekhanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*, Milano 1946, págs. 32, 54, nota 116. Pero no me persuade por la razón indicada, como tampoco me convence la atenuación —intentada por Plekhanov— de la crítica de Trendelenburg a la dialéctica hegeliana. El acercamiento de Marx a Spinoza también fué proyectado por F. Tönnies y discutido por J. H. Carp. (Cf. Biblioteca Spinoziana, T. 1, 1922, pág. 127).

Plekhanov ve, asimismo, la posibilidad de integrar a Marx con S. Tomás de Aquino (Cf. op. cit., pág. 24), y a este propósito el editor Riazanov recuerda los ensayos del escritor católico, G. Hohof, que muestra el acuerdo existente entre muchos puntos de la teoría de Marx y el gran teólogo medievoal. Un áspero ataque contra el tomismo se lee, en cambio, en Raphael Marx, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, 1934, pág. 157 y sigs., traducida por la N. R. F., Paris 1937, págs. 122 y sigs.

más importante de la enfermedad mortal que sufre la civilización de Occidente, la cual, acosada por males extremos y perpleja por la pérdida de la brújula del espíritu, parece que no ve más salvación que la rotura de los límites. Pero la violencia, entre los hombres libres, no se justifica jamás, y está errada desde su primer paso, como reconoció el mismo Sócrates en la Apología. La violencia política, erigida en sistema, corresponde a esa recaída del hombre en la barbarie que Kierkegaard, el Sócrates cristiano y el adversario del Estado de fuerza hegeliano, había previsto desde su polémica contra el "Corsario", cuando la prevalencia de la "Masa" anónima habría —según una frase de Schelling— llevado al punto de "decidir la verdad con los puños" (20).

CORNELIO FABRO

Decano y Catedrático en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia "De Propaganda Fide", de Roma.

Versión del italiano por

ALMA NOVELLA MARANI

de la Universidad Nacional de Eva Perón.

(20) La frase está citada en el diario de Kierkegaard de 1846 (VII A. 63), en la época de sus ataques contra el periódico humorístico "El Corsario", dirigido por el judío Goldschmidt.

PANORAMA FILOSOFICO EN EL MEJICO ACTUAL (*)

2. — MOVIMIENTO AMERICANISTA Y NACIONALISTA.

Este movimiento filosófico nace propiamente con Dn. Antonio Caso y con Dn. José Vasconcelos. El primero escribió bellamente: "Tan deplorable es quien limita su horizonte y lo cierra a cuatro palmos de su nariz, como quien por ensancharlo sin medida, alcanza a disolver, en incolora vaguedad, la imperiosa urgencia de las cosas más próximas que Dios nos puso a la mano para que las defendiéramos nosotros mismos, porque de las más lejanas no precisa que cuidemos. El, en su misericordia infinita, las tiene bajo su Omnipotencia.... La fórmula de nuestro patriotismo es la de nuestra raza; pero el axioma es Méjico y el corolario la América española. Es decir, lo primero, y lo principal, es la realidad que nos sustenta; lo segundo, el ideal que nos inspira". El maestro Vasconcelos en su *Indología* escribió: "No podemos eximirnos de ir definiendo una filosofía, es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. Se han hecho filosofías a centenares con los datos de los sentidos y con las reglas de la inteligencia. Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios del mundo de acuerdo con nuestras emociones". Posteriormente el Dr. Samuel Ramos en su libro *El Perfil del hombre y la Cultura en Méjico*, se preocupa más intensamente por nuestra realidad y por nuestras posibilidades. Desarrolla el mismo tema en *Hacia un Nuevo Humanismo*. Por fin Leopoldo Zea en diversas ocasiones ha expuesto la doctrina de una filosofía americana. "En nuestros días —dice acertadamente Zea— y a consecuencia de esa crisis cultural, los diversos países americanos han sentido la necesidad de buscar en su historia, en sus tradiciones, los elementos para realizar una cultura que les sea propia... Nuestra filosofía, ciertamente, no posee la originalidad ni el valor universal que han logrado las grandes filosofías de la cultura europea..... Sin embargo esto no implica que *nuestro* positivismo, *nuestro* cartesianismo o *nuestra* escolástica carezcan de importancia. En este ser *nuestro* está precisamente expresada una experiencia personal y por lo mismo original. Se trata de

(*) Ver SAPIENTIA, N°. 25, pág. 198.

una experiencia humana, la de unos determinados hombres situados en unas determinadas circunstancias". A este movimiento americanista se han unido los existencialistas; pero le han dado un giro más particular, más nacional.

No podemos extendernos en la exposición del pensamiento del multifacético Vasconcelos, porque el maestro es un filósofo conocido en toda la América y aun en algunas partes de Europa y porque es tan vasta su concepción filosófica que no cabría en un breve artículo panorámico. Baste decir que después que regresó a la casa del Padre ha corregido varios puntos de su anterior filosofía: monismo estético y plotinismo remozado. Ahora es personalista; pero siempre original y vigoroso. Como católico ha tratado de dar una explicación filosófica y armónica a la teología; sin embargo su explicación está un poco lejos de ser escolástica. Vasconcelos nunca será escolástico; pero sí es un filósofo católico y personal. Ultimamente ha escrito: "Nuestra filosofía se siente madura como para responder a las interrogaciones esenciales: ¿qué es el mundo? ¿qué soy yo? ¿cómo se coordinan mundo y yo? ¿qué es Dios?". Ahora Vasconcelos llama a su filosofía "filosofía de la coordinación", filosofía que tiene todavía resabios de su pensamiento anterior. Por ejemplo, a la pregunta ¿qué soy yo? responde: "Una partícula del Creador, que por eso mismo, disfruta de la ilusión de ser centro y ordenamiento de mundos". Y a la pregunta ¿qué es Dios? contesta: "El sostén de la armonía y coordinación perennes de las partes del Todo. Una armonía sin desarmonías que es lo que entendemos cuando decimos, con la Revelación, que Dios es Amor". El monismo plotiniano es todavía la base de su nuevo pensamiento: "Nosotros partimos ahora de un sentido de unidad que se define como el Uno Todo, o sea unidad que nace del Todo, lo rige y lo mueve. Unidad operante y no estática, sino dinámica; unidad de función que coordina las partes para realizar propósitos". "La teoría del pensamiento como coordinación. . . . nos conduce a reconocer un máximo ser, una última existencia que no es ni como la sensibilidad, ni como la inteligencia, ni como la voluntad; porque es todo esto, pero no expresado en sumas ni ecuaciones, sino como una conciencia absoluta que rige y sostiene los mundos". En Vasconcelos no ha muerto Plotino todavía.

Sus obras filosóficas son: *Pitágoras, una teoría del ritmo, Estudios indostánicos, Tratado de Metafísica, Ética, Estética, Historia del Pensamiento Filosófico, el monismo Estético, El realismo científico, Indología, La raza cósmica, Lógica orgánica*, y una infinidad de artículos en diversas revistas y diarios. Ultimamente, en su obra *Todología*, resume, bien que fragmentariamente, su pensamiento definitivo.

3. — MOVIMIENTO NEOKANTISTA O ANTIMETAFISICO.

El idealismo crítico apareció en Méjico el año 1927, cuando el Ing. Adalberto García de Mendoza inició los cursos de Lógica, Epistemología y

Fenomenología y en los cuales enseñó el neokantismo de las escuelas de Baden y Marburgo. Estas mismas direcciones filosóficas están expuestas en los libros que publicó por entonces: *La dirección racionalista en la epistemología* y *Manual de Lógica*.

En 1928 Francisco Luna Arroyo (ahora Francisco Larroyo), discípulo de García de M., presenta una tesis para examen "en la que se encuentra ya, dice Hernández Luna, una profesión de fe neokantista".

Por el año 1933 Alberto Díaz Mora, discípulo también de García de Mendoza, presenta su trabajo *El concepto del a priori*, en el que se muestra partidario del criticismo de la escuela de Marburgo. Estos son los principios del Neokantismo mejicano.

Para 1934 el neokantismo se había consolidado en Méjico. En 1937 Francisco Larroyo funda, dentro de la facultad de Filosofía de la Universidad Nacional, el *Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica* cuyo órgano oficial es la *Gaceta filosófica de los Neokantianos de Méjico*. Forman el citado Círculo: Francisco Larroyo, Guillermo E. Rodríguez, Alberto Díaz Mora, Alfonso Juárez, Eduardo Rivas J., Enrique Espinoza, Otilia Boone, Margarita Talamás, Juan Manuel Terán, Alberto T. Arai, Miguel Bueno González, Miguel Bueno Malo, Eli de Gortari, Angel Rodríguez C., Fausto Terrazas, Celia Garduño, Francisco Amezcua, Matías López Ch., Pedro Rojas R., Juan Pablo Quintana, José Luis Patiño, Ernesto Scheffler y Miguel Angel Ceballos.

Los corifeos de este movimiento filosófico son Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez. Larroyo es un espíritu didáctico y erudito; empero su erudición no es crítica. Conoce muy bien su escuela; pero no conoce con igual profundidad y calidad las escuelas contrarias. En cambio, Rodríguez es un pensador y un dialéctico formidable que maneja con maestría el sofisma; casi nunca apela a la autoridad de los filósofos de su escuela para corroborar algún punto: prefiere la meditación personal. Ambos convienen en la negación de toda metafísica. Larroyo ha escrito: "La metafísica tuvo su razón histórica de existir como la alquimia en la Edad Media y la teoría del flogisto en el siglo XVIII. Pero así como ningún hombre de ciencia de nuestros días se propone buscar la piedra filosofal y la panacea de todos los males, resulta extraño que en el marco de la filosofía no se abandonen viejos problemas sin sentido y antiguas doctrinas carentes de pruebas. ¿Qué razones pueden existir para que se reconozca un progreso evidente en los problemas y soluciones en todos los dominios del saber y se permanezca fiel en la filosofía a las especulaciones de Santo Tomás y de Eduardo von Hartmann? Estas y otras reflexiones han impulsado a los filósofos críticos a llamar epígonos a los que defienden aún los problemas metafísicos. Epígonos, porque se considera que nacieron después de la época en que tuvo vigencia su mane-

ra de pensar". (*La Lógica de la Ciencia*, p. 36 y 37). Rodríguez por su parte afirma: "Independientemente de las leyes de la lógica que hacen posibles las ciencias, no es posible construir ciencia alguna; por tanto, tampoco es posible la ciencia del *Ser en sí*, la metafísica. No hay más ser que el que es en y por las leyes de la lógica". (*Ens. pol. sobre la escuela fil. de Marburgo*, p. 47).

Este movimiento goza de la protección oficial del Estado. "Por lo que toca al neokantismo —dice el Prof. Hernández Luna— nadie ignora que el presidente Miguel Alemán, al iniciar su gobierno, concedió a los directores de este movimiento filosófico el privilegio de ocupar dos de los puestos más importantes de la Secretaría de Educación; nada menos que la enseñanza normal y la enseñanza superior y de investigación científica del país se pusieron bajo su dirección".

Desde 1947 la Secretaría de Educación Pública da un subsidio al *Círculo de Amigos de la filosofía Crítica* para la publicación de la *Gaceta* y para otras actividades. La *Gaceta* apareció en 1941; empero ha sido una publicación aperiódica y de poco interés. "Aunque órgano oficial del neokantismo mejicano, la *Gaceta* ha sido hasta hoy una publicación demasiado raquítica, tanto por lo que ve a su presentación como a su contenido. Escasa de páginas y mal impresa, carece de una columna vertebral de "secciones" que articule el material que en ella aparece... En cuanto a sus artículos originales, sólo de vez en cuando aparece alguno de Guillermo Héctor Rodríguez, que ocupa un número entero de la *Gaceta*. A esto se debe que el órgano oficial de los neokantianos de Méjico, no obstante que se distribuye gratuitamente, sea una publicación silenciosa e inadvertida". (J. H. Luna, *Fil. y Letras*, N. 36, p. 302 y 3).

Larroyo es un escritor fecundo. Ha publicado: *La Lógica de la Ciencia*, *Los principios de la Ética Social*, *La filosofía de los Valores*, *Bibliografía general y comentada del socialismo*, *Bases para una Teoría dinámica de las Ciencias*, *Los fundamentos filosóficos de la Escuela Unificada*, *Historia General de la Pedagogía*, *Dos ideas de la filosofía*, *El Romanticismo filosófico*, *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo*, *Historia comparada de la Educación en Méjico*, *Historia de la filosofía en Norteamérica*, *La ciencia de la educación y El existencialismo, sus fuentes y direcciones*. Ha traducido al castellano: de P. Natorp, *El ABC de la filosofía crítica*; de Windelband, *Historia de la filosofía*; de Grelling, *La teoría de los conjuntos*; de Vaihinger, *La filosofía del como si*.

Rodríguez ha escrito: *Ensayos polémicos sobre la Escuela filosófica de Marburgo*, *Fundamentación de la jurisprudencia como ciencia*, *Ética y jurisprudencia*, *El metafisismo de Kelsen y la filosofía de la vida*.

Juan Manuel Terán tiene estas publicaciones: *Estudio filosófico de los*

valores jurídicos derivados, *La idea de la justicia y el principio de la seguridad jurídica*, *El problema de la realización de los valores*, *La idea de la vida en el pensamiento español actual*.

Matías López ha publicado: *Métodos estadísticos aplicados a la educación*, *Lecciones de Psicología*.

Miguel Bueno Malo: *Apuntes de Ética*.

Alfonso Juárez: *El ideal del sabio en la filosofía helenístico-romana*.

Otilia Boone: *La idea de valor a través de la historia de la filosofía*.

Miguel Angel Ceballos: *Teoría del conocimiento y Un hombre perdido en el Universo*.

Eli de Gortari: *La ciencia de la lógica*.

Tal vez debido a la intransigencia y autosuficiencia de sus defensores, el neokantismo es juzgado y combatido duramente por los filósofos de otras tendencias. El Prof. José Gaos tilda al neokantismo de impotencia creadora y de que es un mero trasplante y supervivencia del neokantismo alemán que ha muerto ya en la misma Alemania. Para el Prof. Hernández Luna "es una filosofía de profesores desdeñosos de las inquietudes sociales y políticas del país. Su mayor hazaña ha consistido en vivir como cabecillas sublevados declarando guerrillas a la "filosofía de la filosofía", al "historicismo", al "existencialismo", al "personalismo espiritualista de nuestro tiempo", al "intuicionismo", al "romanticismo filosófico" y al "metafísicismo de Kelsen". Y en especial —añadiríamos nosotros— a la escolástica. A los neokantistas mejicanos todo se les va en polémicas. Su obra es eminentemente destructiva y muy poco constructiva. Respecto a la religión tienen un criterio sentimentalista e inmanentista: "La Filosofía neocrítica se pronuncia en favor de la *inmanencia* de las ideas religiosas... Dios puede concebirse en relación con la tarea humana de la cultura. En verdad, el hombre no necesita recurrir a ultramundos, a causas metacósmicas, para ponerse en contacto con el infinito... Sólo de este modo, Dios, como realización de la cultura, puede concebirse como lo absolutamente bello, verdadero y bueno".

4. — TENDENCIA AXIOLOGICA.

El Sr. Adalberto García de Mendoza a su regreso de Alemania trajo no sólo la doctrina sino también la bibliografía del neokantismo, axiología, fenomenología y existencialismo. Y empezó a exponer en su cátedra, en la Facultad de Filosofía, estos diversos movimientos filosóficos. Pero el que imprimió la dirección axiológica a la filosofía en Méjico fué el Lic. Eduardo García Máinez, que había seguido algunos cursos de filosofía en Alemania. Profesor de Ética en la Facultad de Filosofía y de Filosofía del Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, expuso la axiología según el pensa-

miento de Max Scheler y Nikolai Hartmann. Ha tratado de aplicar la axiología al derecho y ha estudiado la libertad como derecho y como poder. Con estas preocupaciones ha escrito: *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, *El derecho natural en la época de Sócrates*, *Introducción al estudio del derecho*, *Libertad como derecho y como poder*, *La definición del derecho*, *ensayo de perspectivismo jurídico*, *Ética*, *Introducción a la lógica jurídica*, y varios artículos.

La misma trayectoria axiológica objetivista sigue el Prof. José Romano Muñoz, que enseña Ética en la Escuela Nacional Preparatoria. Ha publicado su Ética con el nombre de *El secreto del Bien y del Mal*, en la que expone con claridad y orden todo lo relativo a los problemas de la ética valorativa. Su pensamiento es eminentemente sencillo: "lo fundamental es definir qué es lo valioso en la vida... Sólo en un claro conocimiento de lo valioso en la vida se finca la posibilidad de establecer con certidumbre los fundamentos de toda conducta humana; cuando se llega a entender esto, se acaba por entender, también, por qué el conocimiento del valor es lo único capaz de entregarnos el secreto del bien y del mal".

El Prof. Adolfo Menéndez Samará profesa también el axiologismo. Es profesor de Filosofía en la Escuela Nacional Preparatoria, de Historia de la Filosofía griega y de Estética en el Centro Cultural Universitario (dirigido y fundado por los PP. Jesuitas). Menéndez Samará se ha dedicado por entero a la enseñanza y a la filosofía. Su pensamiento ha ido evolucionando y acercándose poco a poco a una actitud cristiana, o mejor, católica. La rectitud de su pensamiento le ha permitido ser profesor del Centro Cultural y su sinceridad intelectual le llevará hasta el Dios de los cristianos. Es autor de *La Estética y sus relaciones*, *La Estética y su método dialéctico*, *El valor de lo bello*, *Dos ensayos sobre Heidegger*, *Fanatismo y misticismo*, *Iniciación en la filosofía*, *Breviario de Psicología*, *Manual de Introducción a la filosofía*, *Menester y precisión del Ser*. En este último libro se despoja Menéndez Samará del idealismo y apunta a un realismo; pero no alcanza a superar el agnosticismo. Algunos han querido ver en su concepto de "alteración" una confesión de existencialismo; pero en realidad Menéndez no admite esta doctrina como se advierte en sus acerbas críticas en contra de él y en sus intervenciones contra el existencialismo en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. El mismo ha dicho hablando del existencialismo: "Se trata de un contagio social, de una epidemia de sarampión intelectual que no implica mayor peligro que el malogro de unas cuantas personas...". El Prof. Menéndez es una autoridad en cuestión de Estética. Últimamente ha publicado un folleto titulado *Esquema de un ideario*, en el que expone su modo de pensar: "La escuela neokantiana que me había posesionado al principio... después de la crítica que formulé en *Menester y Precisión del Ser*, está de-

finitivamente superada... Nunca tuve dudas acerca de la invalidez del realismo, como sucedía con el neokantismo. No obstante, es evidente que estoy más cerca del realismo que del idealismo... También el viejo materialismo encuentra acomodo en mi ideario, pero sin quedarme encerrado en su estrechez teórica; mi posición está allende la pura materia. En realidad, todos mis afanes filosóficos desembocan en dos problemas inaplazables: Dios y el hombre colectivo...".

A través de la exposición de su pensamiento nos damos cuenta de que todavía no ha comprendido a la Escolástica y de que no encuentra el camino de la absoluta verdad. Sin embargo, esperamos que un día sus preocupaciones filosóficas lleguen a desembocar en el que dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida". Por eso nos place la conclusión del *Esquema*: "¿cuál será y cómo demostraremos la existencia del Ser supremo al que concebimos como la realidad que no hay mayor, para decirlo con San Anselmo, y que estimamos como lo más valioso de todo? Si algún día respondiésemos a estas interrogantes, habríamos cumplido con nuestro destino filosófico; mientras tanto repetimos la oración de David Holm, el héroe de *El carretero de la muerte*: ¡Señor, Dios mío! Permitid a mi alma llegar a su madurez antes de ser segada!".

5. — MOVIMIENTO FENOMENOLOGICO, CULTURALISTA E HISTORICISTA.

Casi todos los que cultivan la filosofía de los valores siguen la fenomenología, aunque de una manera indirecta. Quien se ha preocupado preferentemente de ella es el Prof. Manuel Cabrera, quien dejó su cátedra de la Escuela Nacional Preparatoria y se fué a Europa a perfeccionar sus estudios.

Ultimamente ha regresado a Méjico y sabemos que obtuvo el grado de doctor en Filosofía en la Sorbona con la tesis *La Metafísica Ecológica y la Crisis*. Residió por algún tiempo en Alemania y concurrió a las Universidades de Friburgo y Tübingen; también estuvo en Innsbruck y recorrió varias ciudades universitarias.

Recién llegado a la Patria sustentó una serie de Conferencias sobre el tema *La suspensión de la Metafísica*. Próximamente verán la luz pública dos obras suyas: *Fenomenología y Crisis*, y *El sentido del Escepticismo antiguo*. Actualmente es profesor en las facultades de Filosofía y de Jurisprudencia. No conocemos todavía el pensamiento definitivo de Cabrera (esperamos conocerlo cuando aparezcan sus libros); pero por lo que ha expresado en sus Conferencias, he aquí lo medular de sus ideas: Husserl intentó explicar la crisis del pensamiento europeo por la conciencia; pero esta tentativa es inválida e imposible. La conciencia no explica la crisis sino a la inversa; la conciencia no explica a la historia, sino la historia a la conciencia. El trascendentalismo de Husserl no es una constante de la filosofía, sino una cons-

tante, solamente, del pensamiento moderno; el hecho de atribuir una supremacía metafísica a la subjetividad, no es más que un *a priori* histórico y ese *a priori* histórico tiene como fuente el pensamiento cartesiano. Pero volver a Descartes para resolver la crisis del pensamiento no permite salir de la crisis pues el pensamiento moderno es el que está en crisis, y es traicionar el propósito husserliano de eliminar la crisis. Según esto, no se trata de dar una vida nueva a las categorías cartesianas, sino de abandonarlas de manera radical. Es, pues, imposible construir el mundo a través del Ego y es una ingenuidad partir de una conciencia que se supone sin supuestos históricos. Por tanto "la fenomenología trascendental más que ser una explicación de la crisis, debe ser considerada como la expresión filosófica de la crisis. Es la fenomenología la que se explica por la crisis... Los motivos metafísicos del hombre cartesiano han muerto y no explican nuestro mundo porque esos motivos no son nuestros motivos. Lo que necesitamos comprender, sobre todo, es la ausencia de eternidad de este mundo que es humano". Pero para comprender el mundo, habrá que suspender los motivos metafísicos de ese mundo; habrá que suspender la metafísica engañosa;... habrá que acabar con la metafísica: pero ¿qué nos va a quedar? (El silencio no es una pura nada, sino una nada que rumora, una incipiente velada). "Suspendida la metafísica, lo único que nos queda es esa suspensión misma que es *un silencio que se vuelve rumor del universo*. Nuestro problema consistiría entonces en un interrogar al silencio, en hacer del silencio rumoroso una cuestión filosófica. Solo así se descubrirá el enigma del universo y será posible que la filosofía reanude su marcha sin fin... Hay que callarse para...". Así terminó Cabrera sus Conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras. No sabemos todavía cuál sea el pensamiento definitivo del joven profesor; pero puede ser que ese silencio que queda después de la suspensión universal sea un silencio de abismo, un silencio de tumba, el silencio de la ausencia de Dios. ¿Es posible la suspensión universal? Peguy ha escrito: "La metafísica vergonzante que se niega, que se niega y que se rehúsa, es una metafísica que se halla hasta en el silencio hosco de Alfredo de Vigny".

El movimiento culturalista, que no es sino una modalidad de la tendencia nacionalista, nació de la conocida frase de Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mi circunstancia". De aquí el Dr. Samuel Ramos (1897-) pensó aplicar este concepto a Méjico: "La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mejicana, a la determinación de lo que es o puede ser cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mejicano". Con este fin escribió *El perfil del Hombre y la cultura en Méjico*. Después pensó que a la "voluntad de formar una nuestra" había que darle un sentido humanista y entonces publicó *Hacia un*

nuevo humanismo. Con el mismo intento publicó su *Historia de la filosofía en Méjico*. Para este último libro se sirve de las obras de E. Valverde y Téllez y de una del argentino Alejandro Korn. Antes había publicado *Más allá de la Moral de Kant*. Ultimamente apareció su libro *Filosofía de la vida artística*, título inadecuado a mi parecer, porque el tema tratado es mucho más amplio y completo. En este último libro afirma: "la obra de arte en verdad sólo vive en la conciencia del contemplador, pero esta relatividad no implica de ninguna manera que el objeto estético sea nada más que algo subjetivo... No es ni una cosa en sí, o sea real, ni es tampoco algo meramente subjetivo. ¿No sería el caso de crear una nueva categoría del pensamiento que se adaptara a la índole singularísima del fenómeno estético?".

Es Ramos un analista que trata de encontrar las bases para una filosofía de la cultura. Su pensamiento no es muy nítido, a pesar de que Ramos es un escritor de estilo llano y demasiado sencillo: tenemos la impresión de que Ramos no ha asimilado bien sus lecturas filosóficas, y todavía no ha logrado dar una dirección sistemática a sus concepciones.

El Prof. Ramos es historicista con sabor axiológico y culturalista. Conoce mal, o mejor, desconoce totalmente la Escolástica y la desprecia; pero tiene el mérito de haber iniciado el estudio de nuestra cultura y de nuestras posibilidades.

Partidario franco del historicismo es el joven Prof. Juan Hernández Luna, quien ha mostrado extraordinario talento para la filosofía. Su inclinación lo lleva a la historia de nuestra filosofía.

Ha escrito una semblanza de Antonio Alzate y varios artículos interesantes como *Don Andrés del Río y la primera obra de filosofía neokantiana en Méjico*, *El pensamiento racionalista francés en el siglo XVIII Mejicano*, *Instituciones filosóficas del Méjico actual*, *El neokantismo ante la tradición filosófica mejicana*, *La Universidad de Justo Sierra*. Prepara un trabajo acerca del Neokantismo en Méjico y otro sobre Historia del pensamiento filosófico mejicano en la actualidad. ¡Lástima que el joven profesor Hernández Luna sea materialista! En un diálogo con el Dr. Robles escribe: "En esta antítesis ideológica (humanismo teocéntrico y antropocéntrico) viene viviendo el país desde la segunda mitad del siglo XVIII. Ambas ideologías, a manera de dos ruedas, son las que han movido el proceso de nuestra historia patria. Una de ellas, la del catolicismo, ha producido el movimiento de involución y retorno hacia el orden social católico que imperó en la Colonia. La otra, la del racionalismo, ha producido el movimiento de evolución y de marcha hacia la conquista de un orden social más nuevo y justo. Una rueda se mueve al servicio de la *ciudad de Dios*; la otra, al servicio de la *ciudad del hombre*; una es inspirada por el "humanismo teocéntrico" y la otra por el



"humanismo antropocéntrico"; la una se apoya en la fe; la otra en la razón; una se preocupa por lo trascendente, por lo de "más allá", por la "otra vida"; la otra, por lo inmanente, por el "más acá", por "esta vida";... la del catolicismo... hacia atrás; la del racionalismo... hacia adelante... Los mejicanos de hoy tenemos que decidimos por algunos de esta antítesis ideológica... El maestro Robles ha optado por la ideología del humanismo teocéntrico que conduce a la ciudad de Dios. El tomismo es para él el camino recto para llegar a ella. En esta marcha hacia las puertas del cielo, muchos jóvenes de fe acompañan al maestro. Nosotros, gente sin fe y sin voluntad de creencia... no podemos seguirlo. Nos lo impide la voz de Zaratustra que a nuestro oído murmura: "¡Guardad fidelidad a la tierra, hermanos míos, con toda la fuerza de vuestra virtud!". Nosotros nos preguntamos ¿será definitivo este materialismo indiferentista en Hernández Luna? ¿Sus prejuicios contra el catolicismo y la escolástica le impedirán conocer la verdad? ¿Su sinceridad intelectual no le llevará a practicar la doctrina de Jesucristo en lugar de la de Nietzsche?

Por el mismo camino del historicismo marcha Leopoldo Zea, que se ha preocupado por la historia de las ideas en Méjico y en Hispanoamérica insistiendo sobre los factores sociales y espirituales para determinar nuestra circunstancia histórica. Ha dirigido sus esfuerzos a lo que él llama la realización de una filosofía americana. Fruto de los trabajos de Zea han sido: *El positivismo en Méjico*, *Apogeo y decadencia del positivismo en Méjico*, *En torno a una filosofía americana*, *Ensayos sobre la filosofía en la Historia*, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, y muchos artículos entre los que recordamos: *Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica*, *La filosofía mejicana en el siglo XIX*, *El positivismo y la nueva moral hispanoamericana*, *Medio siglo de filosofía en Méjico*, *La historia de las ideas en Hispanoamérica*, *Hispanoamérica entresijo de cultura*, *La historia intelectual en Hispanoamérica*, *El ser del mejicano*, *El existencialismo como filosofía de responsabilidad*, *La filosofía como compromiso*, *Hispanoamérica en la actualidad*, y *Dialéctica de la conciencia en Méjico*.

Zea en sus libros muestra amplios conocimientos históricos, claridad de pensamiento y criterio sólido; es buen escritor y pensador fecundo; pero no puede ocultar sus resabios de liberalismo y aun de positivismo. Sus obras son una investigación socio-política del positivismo y demuestran un concepto de la historia y de la filosofía demasiado pragmatista y relativista. ¿Admitiría cualquiera que "la historia no la constituyen los hechos puros, sino la conciencia que se tenga de ellos; y que la conciencia y la voluntad causarán la auténtica filosofía americana"? Ultimamente Zea es también existencialista y ha dicho: "El existencialismo ha dado a mis anteriores preocupaciones la más segura justificación filosófica". Ultimamente ha publicado un libro sobre Conciencia y posibilidad del mejicano.

6. — EXISTENCIALISMO.

El Prof. Adalberto García de Mendoza en los años 1933 al 1936 explicó en su cátedra el existencialismo heideggeriano; pero sus lecciones no causaron impresión en sus oyentes.

En 1939 Adolfo Menéndez Samará publica sus *Dos ensayos sobre Heidegger*, y en 1940 Agustín Yáñez escribe *La Nada en M. Heidegger y Kierkegaard y Heidegger*. Con esto se conoció más el pensamiento existencialista. Dos años más tarde el Dr. Juan David García Bacca en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional da un curso acerca del existencialismo. En ese mismo año, 1942, el Dr. José Gaos explica en su cátedra la obra *Ser y Tiempo* (cuya versión al castellano ha publicado este año) y expone el pensamiento del filósofo alemán durante cinco años; desde entonces el existencialismo alemán ganó a muchos jóvenes amantes de la filosofía.

El existencialismo, en opinión de Luis Villoro, aparece en Méjico como una natural prolongación y superación de la actitud historicista y vitalista. En 1947 el Dr. García Bacca publicó un artículo *Existencialismo alemán y existencialismo francés*. Al año siguiente Leopoldo Zea, con un grupo de jóvenes ávidos de saber, formó el *Grupo filosófico Hiperión* para dar a conocer el existencialismo francés. Los *hiperiónidas* son: Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Mac Grégor, Jorge Portilla, Luis Villoro, Fausto Vega, Salvador Reyes, Jorge Carrión, Raúl Cardiel R., Ricardo Garibay, Hugo Díaz Thomé.

Todos, a excepción de Luis Villoro y Jorge Portilla, profesan el existencialismo sartreano y tratan de inquirir "las características ónticas que hacen posible nuestra Psicología, y por las categorías del espíritu que dan razón de nuestra evolución histórica" (Villoro). Emilio Uranga, que tiene talento para la filosofía, pero también ansia desmedida de celebridad y prisa en madurar, propugna una Ontología del mejicano. Afirma que el sentimiento de la zozobra revela al mejicano su frágil y accidental naturaleza y también sus posibilidades de consistencia y compensación. La discreción y el señorío son dos realidades ónticas que constituirán la moral existencialista. Uranga es mordaz con los que no comparten sus opiniones y por su ateísmo critica injustamente a la Iglesia católica. Cree que la Iglesia niega la personalidad a las mujeres y las tiene como esclavas. Estas afirmaciones de Uranga no proceden de ignorancia: proceden de mala fe. Cuando esta crónica haya visto la luz, ya habrá aparecido el primer libro de Uranga: *Análisis del ser mejicano*.

Siguiendo a Uranga, los demás *hiperiónidas* han hecho un estudio, casi exhaustivo, del mejicano; pero queda en pie una pregunta: si el método existencialista es la interioridad, si la filosofía empieza desde la propia existencia, ¿estas investigaciones acerca del mejicano habrán sido hechas por el

método de la interioridad?; las conclusiones a que han llegado los existencialistas sartreanos mejicanos, ¿no serán descripciones de sus propias vivencias?

La producción filosófica de los existencialistas se reduce a artículos de revista. De Uranga recordamos: *Ramos y la Psicología del mejicano*, *Dos ideas de la muerte: Heidegger y Sartre*, *Ensayo de una ontología del mejicano*, *La filosofía como pragmatismo*, *Notas para un estudio del mejicano y Existencialismo y responsabilidad*.

De Salvador Reyes: *Un tema de Moral existencialista, Sartre y la libertad*, *La claridad y la duda en Descartes*.

De Jorge Portilla: *La náusea y el humanismo*.

De Joaquín Mac Grégor: *¿Hay una moral existencialista? y Las emociones según Jean Paul Sartre*.

De Ricardo Tejeda: *Jean Paul Sartre filósofo de la libertad*.

De Luis Villoro: *La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel*, *Soledad y Comunión*, *Génesis y proyecto del existencialismo en Méjico*, y el libro publicado *Los grandes momentos del indigenismo mejicano*.

Desde el año pasado anunciaron la publicación de una revista filosófica *Hiperión* órgano oficial del Grupo; pero hasta ahora no ha visto la luz. Este Grupo es de los más activos; sin embargo algunos de sus miembros, como Joaquín Mac Grégor, han desertado.

7. — MESA REDONDA DE FILOSOFIA.

En 1945 un puñado de estudiantes de la Facultad de Filosofía, bajo la dirección del Dr. Eusebio Castro, se agruparon en una sociedad que llamaron *Mesa Redonda de Filosofía*. La sociedad no tiene una dirección doctrinal unilateral; lo que los anima es el espíritu de grupo y de unión para buscar cada quien la verdad. "Quienes pertenecemos a ella —ha escrito el Dr. Eusebio Castro— realistas o idealistas, tomistas o neokantianos, historicistas o personistas. . . . todos queremos aclarar nuestra fisonomía y perfeccionarla; definir y solidificar nuestra posición y actitud en el roce y comunicación del diálogo griego, en el calor y habilidad saludable de la agilidad dialéctica".

Los miembros de la Mesa Redonda se reúnen cada quince días en el aula "Platón" de la Facultad para discutir las ponencias y réplicas que van presentando periódicamente. Dan conferencias y entrevistan a catedráticos de la Universidad o a algún otro pensador; estas conferencias y charlas son difundidas por Radio Universidad, 860 kiloc. cada ocho días.

Forman la *Mesa Redonda*: Amador Vázquez, Daniel M. Márquez, Eusebio Castro, Francisco Leza de Anda, Gregorio López, Héctor Vega, F. Jesús Zamarripa, Juan Pablo Quintana, Luis F. Escobar, Vicente García, W.

Patricio, O'Leary Rodier, Alberto Campos S., Alberto Pulido Silva, Bernabé Navarro, Celia Garduño, Elena Orozco, Eli de Gortari, Fausto Terrazas, Francisco Amezcua V., Jaime Barrios Peña, Laura Mues, Matilde Lemberger, Matías López Ch., Miguel Bueno G., Miguel Bueno Malo, Pedro Rojas, Rafael Moreno, Refugio Gómez, Ramón Xirau y Enrique Moreno de Tagle.

Hace dos años empezaron a publicar su revista *Logos* de la que sólo han aparecido dos números, junio-agosto y septiembre-diciembre de 1949. Varios de los miembros de la "Mesa" ya se han graduado y publicado sus tesis: Así, por ejemplo, el maestro Luis Escobar cuya tesis es: *El amor y la filosofía*; el maestro Jaime Peña con la tesis: *El concepto de individuación en las anomalías de la personalidad*; el doctor Eusebio Castro con la tesis: *El hombre como persona*, etc.

8. — LOS ESPAÑOLES EN MÉJICO.

Este movimiento filosófico es impulsado por un grupo de catedráticos españoles llegados a Méjico después de la guerra civil en la Madre Patria. Ellos han colaborado de diversas maneras en la difusión de la filosofía en nuestro medio. Uno de los más destacados pensadores hispanos es el Doctor José Gaos quien llegó a Méjico el 17 de agosto de 1938. Es miembro del Colegio de Méjico y ha escrito y publicado: *Dos ideas de la filosofía*, *La filosofía de Maimónides*, *Antología filosófica*, *El pensamiento hispanoamericano y el pensamiento español*, *Pensamiento de lengua española*, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, *Dos exclusivas del hombre; la mano y el tiempo*, *Filosofía de la filosofía e Historia de la Filosofía*, *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo* (La filosofía del Prof. Northrop). Ha traducido al castellano varias obras como *La Estética contemporánea* de Odeherecha, *Meditaciones cartesianas* de Husserl, *Ideas*, de Husserl, *Esencia y forma de la simpatía*, de Scheler; *La experiencia y la naturaleza*, de Dewey; *Aristóteles*, de Jaeger; *Introducción a la filosofía*, de Jean Wahl, y *Ser y Tiempo*, de Heidegger. Se ha preocupado por estudiar la vida y la "circunstancia" de Méjico y de América, para lo cual estableció un Seminario en el que dirige y orienta los trabajos de sus discípulos. De este Seminario han salido: *El positivismo en Méjico y Apogeo y decadencia del positivismo en Méjico*, de Victoria Junco P.; *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en Méjico*, de Monelisa Lina Pérez M.; *La introducción de la filosofía moderna en Méjico*, de Bernabé Navarro; *La introducción de la filosofía moderna en España*, de Olga Victoria Quiroz M.; *La filosofía de la Ilustración Mejicana y Feijóo* y *La filosofía de la Ilustración*, de Rafael Moreno; *Los grandes momentos del indigenismo en Méjico*, de Luis Villoro; *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, de Vera Yammuni.

El pensamiento de Gaos tiene matices especiales: asume una actitud inicial inquisidora porque el propio proyecto de la vida es un fracaso "porque la historicidad y relatividad de la filosofía, como falta de respuesta a nuestra *in-vocación*, nos arroja en la obstinada inquisición por aquello mismo que nos decepciona: la filosofía. La interrogación por lo que sea la filosofía y el filosofar constituye la filosofía de la filosofía. La filosofía de la filosofía es, pues, ante todo, reflexión sobre una existencia concreta, interrogación por el hombre-filósofo". Al fracaso de la vocación filosófica sucede la *obstinación* en seguir buscando: "el filósofo es el hombre que se obstina en el puro interrogar, en el no-hallar buscando siempre". "La filosofía es el atán de saber-qué-hacer de los principios o príncipes de todo lo demás y todos los demás". Pero también la filosofía es *soberbia*, porque la filosofía es la propia existencia, es decir, ser en sí y por sí; y ser en sí por sí "es esencialmente un ser sobre los demás. Para denominar este ser sobre el que viene a parar el ser en sí y por sí, el pensamiento o la razón o la filosofía, sigo sin encontrar más vocabio propio que. . . el de soberbia". Ni esencialismo ni existencialismo: "La mera existencia excluye toda esencia y razón; no puede filosofar. Puras esencias excluyen toda existencia, no dejan existencia que filosofe. El existencialista podrá ser hombre, pero no puede ser filósofo. El esencialista podrá ser filósofo, pero no puede ser hombre. . . . Ni puro existencialismo, ni puro esencialismo". Ultimamente el doctor Gaos ha modificado varios puntos de su pensamiento: ha tratado de salir de su inmanentismo; ha reconocido un trascendente y ha suavizado su opinión respecto al existencialismo. Gaos sigue la trayectoria de Dilthey y de Ortega y Gasset.

Desde enero, de 1942 el doctor Juan David García Bacca llegó a Méjico y empezó a dar a conocer su pensamiento entre la juventud amante de la filosofía, primero en la Universidad de San Nicolás en Morelia, Mich., y después en la Facultad de Filosofía en la Universidad Nacional, como maestro de Filología filosófica y Metafísica General. Ha publicado: *Introducción al filosofar*, *Invitación al filosofar*, *Filosofía de las Ciencias*, *Filosofía en metáforas y en parábolas*, *Nueve filósofos contemporáneos y sus temas*, amén de varios artículos y notas bibliográficas de tono zumbante y enérgico. En la filosofía de García Bacca hay influencias escolásticas —la formación de G. B. fué escolástica— preferentemente suarezianas, místicas, filológicas y científicas, orteguianas y existencialistas. Esto y el estilo personal de G. B. hacen difícil la comprensión y exposición de su pensamiento. "García Bacca parece apuntar a una concepción de lo humano centrada en la persona. La persona es, ante todo, fuente de acción y ansias de "sobreponerse", de "sobrenaturalizarse", de vivir una vida superior. La existencia no es finita ni infinita, sino *transfinita*, es decir, que consiste en su impulso por trascender

todas las limitaciones con que se topa; es conciencia de límite por ese afán superador de todo límite. . . . La transfinitud es, pues, en su raíz, ansia de sobrepasar la propia naturaleza, es intento de sobrenaturalización". (L. Villoro). Ultimamente García Bacca se ha envuelto en un período de silencio, tal vez para madurar más su vigoroso pensamiento. En opinión del doctor Gaos, el doctor Juan David García Bacca "mueve a pensar que "corre el riesgo" de ser el español más digno del nombre de filósofo desde Suárez; en todo caso es sin duda el valor que en los últimos tiempos se ha alzado más alto sobre el horizonte del pensamiento de lengua española". ¿Elogio nacido de simpatía o manifestación de una realidad? *Chi lo sa*. Lo que no tiene duda es que el doctor García Bacca es un pensador de una cultura amplísima y de grandes aptitudes para la filosofía. ¡Lástima de su actitud apóstata respecto de la Iglesia Católica!

El doctor Eduardo Nicol, graduado en Méjico y profesor de Psicología y de Historia de la Filosofía griega en la Facultad, ha publicado: *Psicología de las situaciones vitales, Idea del hombre*, en las que expone las bases antropológico-filosóficas de la psicología científica y replantea la cuestión del fundamento ontológico de lo histórico. Ultimamente ha publicado *Historicismo y Existencialismo*. Dentro de poco publicará *Metafísica de la Expresión*. La influencia del doctor Nicol en la juventud estudiantil mejicana es relativamente escasa.

Otro de los pensadores hispanos y de más personalidad que el anterior, es el doctor José M^a. Gallegos Rocafull, profesor de Filosofía de la Historia y de Filosofía del Derecho en el Centro Cultural Universitario y director de algunos cursos monográficos. Ha publicado: *El Misterio de Jesús - Ensayo de Cristología Bíblica, Un aspecto del Orden Cristiano, La figura de este mundo, La allendidad cristiana, El don de Dios, Personas y Masas, Breve Suma de Teología Dogmática, La experiencia de Dios en los místicos españoles, El hombre y el mundo en los teólogos españoles del siglo de oro, La agonía de un mundo, El orden social según la doctrina de Sto. Tomás de Aquino, La doctrina política del P. Francisco Suárez, El pretendido Humanismo de Jean Paul Sartre*. Ha traducido los tratados Morales de Séneca y ha hecho una edición de las obras de San Juan de la Cruz a las que ha puesto una magnífica introducción. Ultimamente ha publicado *Pensamiento mejicano en los siglos XVI y XVII*.

El Dr. Gallegos une a la erudición y penetración un amplio y profundo conocimiento de la Escolástica, la cual maneja con soltura y diafanidad. Es un espíritu abierto al pensamiento moderno; empero cree que el existencialismo no tiene beligerancia ninguna. Es escolástico un poco independiente, con preferencias por Suárez. Muestra predilección por la Sociología, por la Filosofía del Derecho y por la Filosofía de la Historia.

9. — LAS MUJERES Y LA FILOSOFIA.

La mujer mejicana que actúa, al igual que el hombre, en todas las ramas del saber humano, se ha interesado también por la filosofía y ha demostrado verdadera capacidad para ella. Sólo que muchas veces los cuidados del hogar le impiden proseguir las especulaciones filosóficas. En la Universidad entre la turba de muchachos inquietos, hay también muchas muchachas que siguen los cursos de filosofía. Algunas mujeres son profesoras de la Universidad, en la Facultad de Filosofía o en el Centro Cultural, como Paula Gómez Alonso, de tendencia marxista, Matilde Lemberger, de tendencia católica, Vera Yamuni y Olga Quiroz (ésta última acaba de salir a París a perfeccionar sus estudios). Muestran interés por la filosofía, además de las indicadas, Carmen Garduño, Victoria Junco, Lourdes Ortiz, Rosario Castellanos, Luz Maria Bandera, Josefina Muriel, María Salinas R., de tendencias escolásticas o por lo menos católicas; Otilia Boone, Margarita Talamás, Celia Garduño, neokantistas; Laura Mues, Elena Orozco, Refugio Gómez, Eugenia Schamanovich, Carmen Rovira, etc. cuyas tendencias desconozco. En general la actividad filosófica femenina aparece poco y casi no es tomada en cuenta; sin embargo ella revela las posibilidades y la inclinación filosófica de la mujer mejicana.

10. — REVISTAS FILOSOFICAS.

Por lo que respecta a revistas filosóficas diremos que hace falta una revista especializada y que las que hay llevan una existencia más bien irregular, pues aun *Filosofía y Letras*, órgano de la Facultad de Filosofía y que desde 1940 venía apareciendo más o menos puntualmente, a últimas fechas se ha retrasado bastante (el último número es el del segundo trimestre del año pasado).

Ya hemos dicho cuál es la situación de la *Gaceta Filosófica* de los neokantianos. Ahora sólo añadiremos que el Prof. Samará encuentra en la *Gaceta* dos defectos: "primero, la pobreza de originales en todos sus números... y segundo, gran pobreza intelectual y gran estrechez de criterio. Pobreza, porque no hay variedad de temas; estrechez de criterio, porque sus redactores no se ocupan más que de ellos mismos y si se refieren a otros se hace nada más que en plan polémico".

Logos, la revista de los filósofos de la *Mesa Redonda* es un reflejo del eclecticismo de los componentes y en cierto modo es una revista simpática e interesante; pero sólo aparecieron dos números en 1949. Por lo que mira a las revistas seminarísticas, sólo una minoría se ocupa de temas filosóficos, como *Duc in altum*, *Montezuma*, *Alvernia*, *Ensayos*, *Fruentum* y, en menor escala, *Trento*, *Apóstol*, *Nazareth*, *Omnes in Unum* y *Nuestras Primicias*.

Algunas Revistas Culturales publican de cuando en cuando artículos o ensayos filosóficos. Así *Abside*, *Lectura*, *Trivium*, *Corporación*, *Luminar*, *Humanidades*, *Universidad* y *Cuadernos Americanos*, que tiene una sección titulada *Aventuras del Pensamiento*, en la que casi siempre trata temas filosóficos, y algunos suplementos dominicales de algunos diarios capitalinos.

11. — CONCLUSION.

Tal es, en síntesis, el panorama filosófico en el Méjico actual. Por él se advierte que Méjico conoce y cultiva las principales direcciones filosóficas modernas que florecen en Europa y en algunos países de América. En Méjico, llamado el país de las revoluciones, se van dejando las revoluciones, para dar lugar a la especulación filosófica y a la inquietud por la búsqueda de la verdad y del ser.

Claro que todavía la filosofía en Méjico no alcanza la madurez que tiene en Europa; pero es que Méjico, como la América entera, apenas ha llegado a la juventud y es imposible pedir de la juventud lo que se exige de la edad madura. Eso sí, Méjico es uno de los principales países americanos que tienen ya un ambiente filosófico y está en una bella aurora de "normalidad filosófica". La semilla fecunda que sembraron Antonio Caso y José Vasconcelos, ha producido frutos magníficos y se avizora que para el futuro se multiplicarán las realizaciones. En el horizonte de la Patria hay grandes promesas y muchas prometedoras esperanzas para la filosofía. Los mejicanos —concluiremos con palabras de Octavio Paz— "somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres".

JOSE RUBEN SANABRIA, s. s. j.
México, 23 de Marzo de 1952.

NOTAS Y COMENTARIOS

LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL (1)

El Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid, nos acaba de entregar la segunda edición de *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, de Octavio N. Derisi.

Publicado en España, este volumen que aparece elegantemente impreso, corregido y aumentado, es el proceso de una elaboración completa del saber filosófico del A., que comenzó casi conjuntamente en la doble tarea vocacional tomista que se impuso, tanto en la cátedra como en el libro, desde hace una veintena de años. En este período de tiempo, ha trabajado sin interrupción, y con notable fecundidad. De tanto en tanto, aparecen las obras de Derisi como frutos maduros de su tomismo consciente y eficaz.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, con el solo hecho de reimprimir esta publicación, —Tesis doctoral presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y que mereció la medalla de oro del premio "Carlos Octavio Bunge"—, ha valorado en su justo alcance el ponderable trabajo del A. y merece, por lo tanto, un sentido tributo de gratitud de parte de todos aquellos que nutren su espíritu en la especulación y saben apreciar el verdadero significado de toda una vida consagrada a la Filosofía.

Profundamente conocedor de los principios del Angélico, amalgamado en las raíces y problemática de la Escuela, tomando siempre el sistema desde dentro (desde los cimientos primero y luego desde las alfajías arquitectónicas del andamiaje), sale el A. victorioso en la expresión de un programa estrictamente fiel que lo coloca en la trayectoria de los grandes filósofos tomistas contemporáneos.

Desde sus primeros años de enseñanza, con su espíritu sagaz, Derisi se abre paso decididamente hacia la luz inefable del Tomismo, en el cual des-

(1) *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, por Octavio N. Derisi, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951.

cubre los principios para una rectificación y enriquecimiento de la inteligencia contemporánea, con que poder a su vez resolver los graves problemas de la filosofía y del hombre actual. Y desde entonces se constituye, desde el comienzo de su carrera científica, en uno de los más sobresalientes propulsores del sistema aristotélico tomista en Argentina y América, como lo atestiguan sus muchas obras y la siembra fecunda de sus innumerables discípulos esparcidos por el continente.

El fué quien renovó los estudios filosóficos en nuestro ambiente, y su paso por las cátedras de las Universidades de Buenos Aires y La Plata, como así también del Seminario Mayor de esta última ciudad, ha sido de benéfico y fructífero influjo. Su tomismo no es arqueológico ni vetusto, no consiste en una repetición literal de los principios del Maestro, sino que se organiza como la síntesis resultante de una penetración en sus principios, que el sabe aprehender en su valor perenne y, por ende, actual, para proyectar luego desde ella una crítica positiva a las demás filosofías, tal como lo ha hecho sobre todo en una de sus mejores obras: *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista* (Primer premio Nacional de Filosofía), donde demuestra la vitalidad consubstancial del tomismo para renovarse por ahondamiento. Su tomismo es algo vivo, íntimamente asimilado, ya hecho vida propia, con la consiguiente impronta original de su personalidad inconfundible.



Lo primero que resalta en *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral* es la claridad deslumbrante con que la obra se desarrolla desde dentro, como un proceso de natural desenvolvimiento orgánico a partir de los principios fundamentales tomados de la metafísica aplicados a los hechos psicológico-morales, con una fidelidad puntual a los problemas tradicionales de la Escuela de Sto. Tomás. La idea canal que surca toda la obra es la siguiente: fundamentar todo el orden moral sobre las bases de la Metafísica, que es la que le da sentido.

El libro comienza con una breve introducción en la que se delinea la fisonomía general de todo lo que se ha de tratar, haciendo destacar la separación infranqueable que estableció el idealismo kantiano y el positivismo entre los dos órdenes, metafísico y moral, y que en realidad están estrictamente unidos. "La inteligencia —dice— es para el hombre la única puerta que da acceso inmediato a la verdad. Renunciar a ella y buscar por otros caminos esa verdad, en realidad no es sino negar la única fuente de luz que se posee y abrirse las de la contradicción y el absurdo. Ahora bien, si toda posible justificación del orden moral ha de realizarse por vía intelectual y si toda la actividad de la inteligencia se apoya y recibe su valor del ser, y en última instancia, del Ser Absoluto de Dios, como luego veremos, toda la

fundamentación de la moral debe ser, por eso mismo y en último término, ontológica, metafísica" (Pág. 31 y 32). Este enunciado condicional de la tesis es lo que desarrollará y probará in extenso en todo el cuerpo del libro. "Por otra parte —sigue diciendo— si el bien de la voluntad no es otro que el ser de la inteligencia, aquélla no puede mantenerse en la trascendencia del bien, si ésta no alcanza y se sostiene en la trascendencia del ser". De ahí que el problema de la justificación ontológica del orden moral que realiza Derisi sea análogo y solidario del problema fundamental del conocimiento: pues así como en el plano especulativo se plantea el problema gnoseológico acerca del alcance y del valor objetivo del conocimiento, así en el plano de la actividad práctica se plantea el problema moral de si la actividad libre humana está o no sostenida y regulada por exigencias ontológicas.

Por eso el A. primeramente trata de cimentar en forma paralela ambos órdenes sobre las firmes bases del ser, para demostrar luego, la supeditación del orden moral al especulativo en el que está "enviscerado", haciendo resaltar siempre, al mismo tiempo, por oposición la falsedad de los otros sistemas antagónicos que se autodestruyen e implican la contradicción de negar el ser mismo de que se valen.

El volumen se divide en diez extensos capítulos, más dos nuevos con que se ve enriquecida esta segunda edición, el III y IV bis, así incluidos para no romper la armonía primigenia de la tesis. Veamos, aunque más no sea, en reseña somera el contenido que encierran.

El Capítulo I está dedicado a las nociones preliminares y fundamentales: el ser, el fin o bien y el concepto de naturaleza. Es aquí donde se perfila la estructura orgánica de todo el trabajo que realizará el A. en los capítulos subsiguientes. Emprende primero, el examen de los fundamentos ontológicos de la inteligencia y del ser como sostén de toda la vida intelectual, para demostrarnos luego, cómo se encuentra el ser en la base de la Etica. Después de hacer un escrupuloso estudio del valor gnoseológico-metafisico de la inteligencia, nos presenta de inmediato la coincidencia del ser y de la bondad, del bien y del fin, y la primacía que éste tiene en el orden causal, para llegar al último fin que es la raíz del paralelismo armónico del orden especulativo y práctico. Sin duda alguna es este uno de los capítulos más importantes de la obra, ya por la perfecta organización de todos los elementos examinados, como también por el método seguido por el A. al ofrecernos una sistematización tan clarividente de los hilos que constituyen la última trama de su estudio.

En realidad no podríamos decir cuáles son los párrafos o puntos más trascendentales de este capítulo, puesto que lo son todos. Tan lógica e íntimamente están unidos entre sí que sería imposible prescindir de alguno de ellos y que, por otra parte, son un modelo de análisis psicológico y metafísico felizmente combinados.

En el Capítulo II el A. se ocupa directamente de establecer el orden especulativo y el práctico sobre las bases del ser, haciendo notar cómo éste último está estructurado sobre el ser como "bueno" y que está organizado sobre el modelo de causa final. No descuida por precisar el origen del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico y de la mutua influencia que existe entre la inteligencia y la voluntad, como asimismo la supremacía de la primera sobre la segunda, terminando con la solución del problema de la inteligencia práctica o de la norma.

Al ocuparnos del Cap. III debemos advertir que el A. entra aquí a desarrollar con mayor amplitud la médula de su tesis, y es a nuestro juicio, juntamente con el Cap. IV (incluidos el III y IV bis), el más importante de la obra. Versa sobre el último fin del hombre que es la glorificación de Dios y la beatitud y está dividido en tres subcapítulos: 1) Las nociones generales del fin; el fin primario (trascendente) de las creaturas: la gloria de Dios; 2) El último fin secundario intrínseco del hombre: su felicidad; 3) Relación entre el fin primario trascendente y el fin secundario inmanente del hombre.

Por el simple enunciado de los temas sería un error creer que el A. solamente se ocupa de las generalidades consabidas de los manuales, antes por el contrario es tan detenido y minucioso el estudio que hace, que no dudamos decir que toda la nervatura de la Etica, desde un punto de vista que escapa a los dichos manuales, se la trata de una manera profundamente exhaustiva.

Desde las primeras líneas el lector se siente cautivado y ve que la obra se va desenvolviendo con un dinamismo natural y avasallador y que los principios metafísicos se consolidan en el decurso de los demás tópicos, imponiéndose al final la justificación nítida del tomismo contra las formas erróneas del subjetivismo y en particular del idealismo kantiano.

En esta segunda edición de *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, se incluye el Cap. III bis, sobre el objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral. Acertada inclusión esta que alumbró un punto de tanta trascendencia, puesto que nos lleva a un conocimiento más hondo de la bifurcación del problema moral: el conocimiento teórico-práctico, y el estrictamente práctico o de la voluntad, y la compenetración que hay entre ambos en el juicio práctico o elección libre.

Avanzando en su indagación llega Derisi en el Cap. IV a la génesis de la actividad humana en su esencia psicológica, que abarca la libertad, la personalidad y la cultura. A este capítulo también se le ha añadido un IV bis, sobre las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura. La *primera dimensión* de la persona consiste en la captación del ser trascendente ajeno y propio (consciencia de sí) *dimensión teórica*; estableciendo que la libertad es la raíz de las otras dos *dimensiones prácticas*; la *segunda dimensión* radi-

ca en la actividad moral y la *tercera* en la actividad teórico-artística; y se termina con el genuino concepto de cultura que es el perfeccionamiento jerárquico de la persona en su trina dimensión, dándole la ubicación que le corresponde en la Metafísica y demostrando su grandeza, su miseria y su plenitud.

El A. ha reducido aquí en forma clara (cuadra en este lugar el dicho de Boileau: "Lo que está bien concebido se enuncia con claridad") y, en cuanto es posible, completa, todo el ámbito y doctrina fundamental de la persona.

Los capítulos V y VI están consagrados al estudio del acto moral con sus rasgos esenciales, tal como se presenta a la conciencia y a la norma moral y su constitución objetiva. En el capítulo VII y VIII se indaga sobre la ley natural, la obligación y la sanción de la ley natural. Los capítulos IX y X tratan del carácter esencialmente religioso del acto moral y de la virtud.

El volumen se cierra con una visión vigorosa acerca del alcance y significación metafísica del orden moral en todas sus partes, haciéndonos ver que el orden moral no es sino un capítulo —fundamental— del orden del ser: *el ser de la actividad humana y de sus exigencias ontológicas*. Y como todo orden ontológico, y más que ningún otro, depende y se consume en Dios como en su Causa primera y Fin último, respectivamente.

Tal en líneas generales y a grandes trazos, la obra monumental de Octavio N. Derisi. Son tantos los temas y están tan íntimamente trabados entre sí todos los elementos que la componen que difícil y espinosa tarea sería pretender dar una exposición de ella. El A. ha hecho de su obra una valiosa *Summa Moralis*, precioso modelo de tesis doctoral (no promesa, sino madura realidad de su talento), que con todo derecho ha sido laureada con justo premio y encomiada con títulos ponderativos por el jurado universitario y por la crítica del país y del extranjero. Podemos decir que es una obra única en su género, es decir, dentro del campo de los estudios éticos; es clara y expresada con un método riguroso que nos lleva de la mano a resolver cualquier problema que se nos presente en el camino. No conocemos otra obra igual dentro y fuera del tomismo que revista los caracteres que le ha impreso Derisi a la suya. Y hablando con la más estricta imparcialidad no dudamos en establecer un parangón entre la obra de G. M. Mansser, O. P.: *La esencia del tomismo*, y *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, de Octavio N. Derisi, y decir que el hondo significado que tiene la del primero para el tomismo en el terreno de la Metafísica, la tiene también la del segundo en los dominios de la Ética tomista. Debemos reconocer, por otra parte, que detrás de cada una de las páginas, más aun, en cada pensamiento, se encuentra el auténtico metafísico que es Derisi y que sabe llevar con justeza los cables de los principios ontológicos y proyectarlos a todo el or-

den moral, sin que decaiga un solo instante en la irradiación luminosa que produce en todos los temas que toca. Por eso, no es mucho afirmar que es una de las obras fundamentales del tomismo en la Argentina y fuera de ella y que con el correr del tiempo se hará clásica. Por lo demás, en el concierto universal del tomismo se la puede colocar a la par de cualquiera de las obras de los grandes maestros, sin que desmerezca un punto en nada absolutamente. Por otra parte, el mérito que tiene la obra de Derisi es positivo (en cuanto que el tomismo debe ser la fuente de solución para todos los problemas: de salvación para la inteligencia en el orden especulativo; y de salvación para la voluntad en el orden práctico), no sólo por haber probado de una manera definitiva el carácter eminentemente religioso de la Etica, sino también por haber señalado con vigor y claridad la fundamentación de ésta en las raíces de la Metafísica, mostrándonos la supeditación estricta que tiene la primera a la segunda. Sin duda alguna no es esto una novedad para la Escolástica. Pero, ¿quién lo ha hecho hasta el presente con la profundidad y amplitud de miras de Derisi y sobre todo en esta forma sintética de reducir toda la Etica a los valores metafísicos?

Nada digamos de la fidelidad a los principios del Angélico Doctor del que no se aparta en lo más mínimo, sino que por el contrario los interpreta siempre con amor e inteligencia desentrañando todo su vasto alcance. *Vae mihi si non thomistizaverol*, solía decir en sus inolvidables clases a sus discípulos; y él ha sido el primero en cumplirlo.

A nosotros nos hubiera gustado, —él no estaba obligado a hacerlo, puesto que no era su intento—, que ya que su tesis se refiere a los fundamentos metafísicos del orden moral, y que éste abarca la actividad humana individual, económica y política, que la hubiera explicitado algún tanto más en estos dos últimos órdenes.

La erudición de Derisi es notabilísima; no sólo lo demuestra la enorme y bien ordenada bibliografía que trae al final del volumen, sino también en las innumerables citas al pie de la página. Sentimos que esta segunda edición no se haya publicado con un índice analítico de materias, como asimismo no se haya incluido un índice onomástico, si bien es cierto que se suple en parte con la bibliografía.

La acentuación continua dada al paralelismo de la constitución del orden especulativo y del orden práctico sobre las bases inmovibles del ser, atestigua un gran aporte personal de Derisi para el tomismo, al reducir todos los problemas de la actividad humana a las raíces hondas de la Metafísica, de suerte que, a parte del valor científico que encierra, permite una magnífica visión de conjunto de toda la Etica.

Este volumen del maestro del tomismo en la Argentina puede ser considerado como la expresión del esfuerzo inteligente y coherentemente perseguido por el A. en sus muchas obras y trabajos.

Ha prologado el libro el Dr. Tomás Casares, quien con espíritu agudo y penetrante valoriza y ubica acertadamente la obra de Derisi.

Y digamos para terminar y prevenir la crítica de los superficiales, que esta obra de Derisi no es de vulgarización, sino de ciencia filosófica (*sapiencial*) en el sentido de la más alta alcuña.

JUAN ARQUIMEDES GONZALEZ.

SAPIENTIA, TOMISMO Y ACTUALIDAD FILOSOFICA

1. — En una nota sobre SAPIENTIA, aparecido en *Semirrecta*, de Octubre-Noviembre de este año, O. Pugliese, después de elogiar "a SAPIENTIA como la mejor Revista de Filosofía del país y una de las de mayor prestigio en el exterior", formula contra ella un reproche, que nosotros juzgamos muy grave y a todas luces injusto: de que "se propone la restauración *ut erat*, la reproducción fiel del pensamiento tradicional". La acusación resulta tanto más grave, cuanto que antes ha recordado Pugliese que en SAPIENTIA han escrito "los más conocidos tomistas de nuestro medio y muchos del extranjero (Garrigou-Lagrange, el P. Ramírez, Ch. de Koninck, etc.)"; de modo que el reproche comprendería al Tomismo en sus principales representantes actuales.

No nos hubiésemos ocupado de responder a este ataque —fruto sin duda de inconsideración y ligereza— si no viniese de un estimado cultor de la Filosofía, como Pugliese, y sobre todo si no se tratase de una acusación que se viene repitiendo como un estribillo contra el Tomismo, y que estamos seguros que no se ha sometido a crítica ni medido en sus precisos alcances. Creemos que el mismo Pugliese ha pagado tributo a él, sin haber pesado las proyecciones de su afirmación, evidentemente injusta, porque choca contra la realidad viva y actual de SAPIENTIA, como podrá comprobarlo el lector releando sus páginas.

Como lo que a un tomista interesa es ante todo la doctrina más que el episodio, en un plano más de comprensión y colaboración para el esclarecimiento de posiciones fundamentales en esta hora difícil y decisiva para el porvenir del mundo del hombre y de su cultura, que de polémica menuda, aprovechamos esta ocasión que nos brinda la afirmación de Pugliese para precisar una vez más el sentido de la orientación tomista que SAPIENTIA se propone, como ideal de su realización. Y sin pretender que siempre lo haya alcanzado plenamente, creemos que substancialmente se ha inspirado y fielmente ajustado a él. En el mismo tono queremos precisar también la responsabilidad de toda Filosofía y de toda publicación filosófica —en la cual se ubica *Semirrecta*, al menos en parte— frente a las exigencias actuales de la verdad.

2. — Entendemos el Tomismo como el conjunto de principios sintética y orgánicamente elaborable por Sto. Tomás sobre la evidencia e imposición inteligible del ser y de sus exigencias ontológicas y deontológicas, que fundan de una manera absoluta desde la trascendencia la actividad intelectual, la Filosofía especulativa, la Metafísica ante todo, y la Moral.

Estos principios son absolutos e inmutables, como la verdad del ser trascendente en que se sostienen, que, en definitiva, se fundan en Dios. Y en este sentido son *perennes* y *vivos*, por encima del tiempo y de la historia, y no propios de una Filosofía de vigencia en un determinado momento histórico ya sobrepasado.

Afirmar lo contrario sería propiciar un relativismo escéptico y, como tal, contradictorio y suicida. No creemos, por lo demás, que Pugliese se haya propuesto defender su afirmación sobre tesis tan endeble; aunque desgraciadamente esta aseveración está muy difundida entre nosotros e inficiona incluso a quienes no la defienden, gracias a la influencia de Dilthey y más todavía de Ortega y Gasset.

El aspecto verdadero del historicismo está en haber subrayado que tales verdades absolutas no permanecen en el cielo de los principios puros sino que se proyectan en la problemática y se encarnan con el estilo propio de su época. En el cuerpo doctrinal de una Filosofía verdadera, debemos distinguir, pues, su *esencia* de verdades absolutas y su *existencia* de realizaciones o encarnaciones concretas. Aquella es inmutable, con vigencia perenne, como atemporal y ahistórica o, mejor todavía, supratemporal y suprahistórica; ésta cambia con los temas y modos de existencia histórica.

Ahora bien, el Tomismo, como sistema estructurado sobre principios fundados en la verdad absoluta del ser, es de valor permanente y supratemporal; no puede cambiar para ajustarse a las urgencias o conveniencias del momento. El avance en Filosofía —como oportunamente lo ha recordado su Santidad Pío XII en la *Humani Generis*, defendiendo el valor absoluto de la verdad captada por la inteligencia— no puede ser por sustitución de principios reconocidos de una vez por todas como evidentes, sino por desarrollo y aplicación de los mismos a los nuevos problemas y por incorporación, siempre en su propia luz, de los aportes científicos y filosóficos modernos. Precisamente la actualidad del Tomismo está en la vigencia permanente de la verdad, que desde la trascendencia lo anima y estructura. El es la expresión de la Filosofía connatural de la inteligencia humana. Su fuerza le viene de no ser una filosofía de *ahora*, sino de *siempre*, ajustada a las exigencias de la verdad. Y la verdad es eterna como Dios, en quien se fundamenta. Una verdad no puede ser tal sólo para un momento; de ser así, aun para ese momento habría dejado de serlo.

Claro que el Tomismo no debe detenerse en sus principios, sino que de-

be proyectarse sobre la problemática de su tiempo para darle solución, y para incorporar a su propia síntesis los aportes de su época, bien que purificándolos de las falsas concepciones con que vienen mezclados y discriminándolos en la luz de sus propios y eternos principios, en su verdadero sentido y en su justo alcance. Ese sería el único sentido admisible de la aspiración de Pugliese: que el Tomismo debe ser de su tiempo. Y no otra fué la actitud misma de Sto. Tomás frente a Aristóteles, Averroes, etc., para citar a los que ha recordado Pugliese. Tomó de ellos todo lo que era verdadero y sólo en cuanto era verdadero, para lo cual los interpretó no siempre "*secundum historiam*", sino "*secundum rei veritatem*". Se podrá discutir, por eso, si la interpretación tomista de Aristóteles en determinados casos expresa o no fielmente el pensamiento del Estagirita. Pero de lo que no se puede dudar es de que quiere expresar la verdad y que, —este es el valor del Tomismo— en los puntos fundamentales la ha alcanzado en la evidencia del ser. En Sto. Tomás el historiador está al servicio del filósofo y del teólogo. No es un historiador propiamente tal —y en todo caso, nunca un historicista— sino un filósofo y teólogo en busca de la verdad absoluta, que es lo mismo que decir la verdad a secas.

3. — Ahora bien, nosotros creemos que SAPIENTIA ha cumplido honestamente con esta doble consigna del Tomismo: defender los principios inmutables de la verdad, y ocuparse de las tendencias y problemática contemporáneas, para dilucidarlos y sopesarlos en la verdad de aquéllos. Bastaría recordar los numerosos trabajos de exposición y crítica sobre el existencialismo en general y en sus diversos aspectos y autores, a manera de ejemplo; y releer los editoriales, en que se expresa el pensamiento de la Revista, para darse cuenta de que SAPIENTIA está siempre en los problemas más acuciantes de la Filosofía y del pensamiento contemporáneo.

4. — Si ella se ha ocupado con insistencia más de restablecer y defender los principios y la síntesis doctrinal tomista, que de aclarar todos los temas propuestos por la Filosofía actual, es porque la tarea más urgente del Filósofo contemporáneo es salvar la inteligencia, extraviada en el laberinto caótico de mil sistemas y posiciones unilaterales y equivocadas, orientándola hacia la posición substancialmente verdadera; la cual, centrándola en su objeto formal propio trascendente, la capacita para rehacer, desde él, toda la Filosofía conforme a la verdad. Y esa posición está dada precisamente en el Tomismo y en aquellos primeros principios que lo estructuran, sintéticamente organizados por el Aquinate, y que configuran la Filosofía connatural del espíritu humano.

Una vez que la inteligencia haya logrado centrarse en la verdad absoluta, podrá ella proyectar la luz de la inteligibilidad objetiva de los principios sobre los complejos problemas de la hora actual. Lo hará con más o me-

nos acierto, de acuerdo a la penetración del filósofo que los emplea, penetración tanto en los principios como en la problemática a la que los aplica; pero lo cierto es que la inteligencia tiene con ellos en sus manos el instrumento necesario para intentarlo, así como, sin el restablecimiento de aquellos principios, carecería del medio indispensable para una obra de restauración de la Filosofía sobre la verdad.

5. — Por eso, nosotros tenemos fe en SAPIENTIA, porque SAPIENTIA tiene clara conciencia de su misión y de su responsabilidad. No se ha propuesto el aplauso y el éxito fácil de las novedades y *snobismos*. Su misión es la de ayudar a realizar una obra de reconquista de la inteligencia para la verdad, y por ella de todo el hombre y contribuir así a la recuperación del humanismo, de la cultura y de toda su vida espiritual temporal, en dirección a su plenitud espiritual eterna. SAPIENTIA se ha propuesto dar a sus lectores no sólo una doctrina que sea expresión de la verdad, sino mucho más: los principios mismos con que ellos puedan encontrarla. Su aspiración no es *informar*, sino *formar*, preparar los espíritus para encontrar la verdad.

Sabemos que este camino no es fácil; pero sabemos que es lo que los hombres sinceros buscan y esperan de nosotros. Y que no los hemos defraudado, lo prueba el hecho de su creciente aceptación y difusión, pese a ser una Revista siempre seria y a veces también difícil, precisamente porque aspira a dilucidar los problemas, no con soluciones inmediatas, sino con las que emanan de los principios primeros. Y como la juventud es la que con más fuerza busca esta verdad desde sus raíces más profundas, SAPIENTIA cuenta a los jóvenes como a sus más fervientes lectores.

No basta formular problemas, señalar la crisis de la Filosofía y de la cultura actual, ni siquiera insinuar ciertos conatos de soluciones como modos relativos de esclarecer estos problemas. Todo eso es insuficiente. *Semirrecta* también ha caído en esta tentación de ser "amplia" y dar cabida a este tipo de soluciones, a las veces antagónicas. Parece que temiera definirse o que se la tilde de estrecha. Sus editoriales han señalado problemas, pero no han formulado soluciones; sus artículos, cualesquiera sea su valor intrínseco, carecen de unidad espiritual; y ciertas notas críticas a libros que ejercerán notoria influencia, se han limitado a exponer su contenido evitando cuidadosamente tomar posición frente a ellos. Lo lamentamos de veras, tanto más cuanto que *Semirrecta* es una Revista de jóvenes, y siempre los jóvenes han estado por las soluciones integrales. Resulta paradójal que una Revista, como SAPIENTIA, tildada por *Semirrecta* de propiciar el establecimiento de doctrinas arcaicas, tenga que recordarle a *Semirrecta* que está fuera de la tonalidad de la juventud, harta de posturas incoloras y desprovistas de definiciones y carentes de soluciones para los acuciantes problemas de nuestra existencia en la hora actual.

La nueva generación quiere tomar posición clara y definida frente a la nueva edad que se abre a sus ojos y busca, por eso, febriciente, los principios absolutos de la verdad con que construir un mundo mejor, más humano.

Evoquemos una anécdota ilustrativa. Acabo de regresar de Brasil. He dado en la Universidad católica y en otros Institutos de Porto Alegre un conjunto de conferencias, algunas sobre los temas más actuales, tales como "Crisis y Recuperación de la Filosofía y del Humanismo", "El existencialismo, término y reflejo de la actual crisis de la Filosofía y del Humanismo". "En nuestra encrucijada histórica", etc. Sin embargo, ninguna de estas conferencias* suscitó el vivo interés que despertó en los jóvenes un Curso de Metafísica sobre la "Noción, contenido y realización del ser", en el que se inscribieron más de cuatrocientos alumnos, en creciente asistencia, y del que dieron examen —sin ninguna utilidad, por puro idealismo— setenta de ellos. Más aun, fuera de las clases programadas, hube de dar otras más para conversar con ellos a fin de ahondar y precisar en los temas tratados, y el interés no hizo sino crecer hasta el final. Sin embargo, creo modestamente que mi único mérito es haber procurado exponer en toda su perenne vigencia los principios de la Metafísica Tomista en sí mismos y en su proyección sobre las cuestiones actuales. Ha sido la verdad perenne del Tomismo la que ha ejercido esta atracción fascinante sobre una juventud sana, llena de amor a la verdad y preocupada por los problemas de su tiempo.

Y eso y no otra cosa es lo que ha querido hacer, lo que hace y lo que quiere continuar haciendo SAPIENTIA con la ayuda de Dios: hacer conocer la verdad de la Filosofía tomista en sí misma y todo su actual valor para dar solución cumplida a los problemas planteados por la Filosofía y el hombre contemporáneos.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

BIBLIOGRAFÍAS

EL CONCEPTO DE NATURALEZA, ANALISIS HISTÓRICO Y METAFÍSICO DE UN CONCEPTO, por *Raimundo Paniker*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía del C. S. de I. C., Madrid, 1951.

Toda problemática de lo sobrenatural exige, como su fundamento irrenunciable, la debida aclaración del concepto de naturaleza. Y así lo comprende Paniker quien, puesto a desbrozar el camino hacia "el problema teológico de la sobrenaturaleza como substrato metafísico de una antropología integral que explique al hombre personal y concreto, al cristiano real e histórico", procura delimitar previamente lo natural, "comenzando por una parte histórica antes de intentar una solución sistemática del problema... Habrá que preguntar a la Historia de la Filosofía qué ha entendido a lo largo de los tiempos por *naturaleza*".

En primer lugar, por su sentido etimológico, naturaleza significaría propiamente *natividad*, la generación de los vivientes, debiendo poseer por consiguiente un *principio engendrante*, principio que puede entenderse en sentido absoluto, con respecto a todos los seres, o bien con respecto a cada ser en particular. En el primer caso será Dios como *natura naturans*; referido a cada ser en particular y desechando el cambio peculiar llamado nacimiento, aparece la naturaleza como *principio intrínseco de actividad*. Puesto que el movimiento no es sólo la mera traslación sino todo cambio como tránsito de potencia a acto, será la naturaleza quien explique el cambio en el mundo, teniendo entonces un carácter esencialmente dinámico. Aceptación fundamental de la cual surgen, según qué es lo que se considere como principio de movimiento, los siguientes cuatro sentidos. Será el *substratum* universal de todo cambio, inalterable en toda variación, la *materia*, informada para los presocráticos, *prima* para Aristóteles. Desde un punto de vista idealista será la *forma* lo que permanece, aún con más razón considerada activamente. Y concluye Aristóteles: "La forma es pues la naturaleza", distinguiendo entre *μορφή* (forma) y *εἶδος* (esencia), donde es la *μορφή* manifestación del *εἶδος*. "O sea, la naturaleza es la potencia de la esencia"; por lo tanto es la esencia de las cosas la que confiere su naturaleza y entonces podrá llamarse tal a

todo ser —ya que es por la esencia— o bien más restringidamente a la *sustancia*, pues los accidentes no tienen propiamente esencia. En el primer caso, naturaleza es sinónimo de todo lo existente y aun de todo lo inteligible; en el segundo caso, hace referencia a la ἀρχή presocrática. Para Aristóteles toda sustancia es naturaleza, ya que la misma naturaleza es una cierta sustancia.

Hasta ahora se ha considerado a la naturaleza como principio de todas las cosas; luego cabe limitar el *todo*.

La primera limitación estará dada por la separación entre lo creado y lo increado, entre el Ser a se y el ser *ab alio*; la naturaleza será *toda la creación*, la *natura naturata*. Pero también puede interpretarse el todo como la mera posibilidad de *las cosas creables*. Por otra parte, naturaleza será lo *contrapuesto a lo sobrenatural*, tanto *quoad modum* como *quoad substantiam*. Eliminada ahora la mera posibilidad, quedan las sustancias creadas y puede entonces separarse la esencia de la subsistencia, considerando como naturaleza a la *esencia de las cosas aparte de la subsistencia*. Y aún dentro del mundo creado real pueden considerarse como naturaleza solamente a *las sustancias materiales*, la *universitas rerum*.

De aquí en adelante sólo podrá procederse en forma aproximadamente sistemática, tomando algo arbitrariamente una esfera de la realidad y aplicándole a ella la categoría de lo natural.

El reino de la naturaleza comprenderá, como principio de actividad, lo espontáneo, *lo instintivo*, pudiéndose distinguir entre lo puramente mecánico y los actos humanos surgidos de la complejidad de sentimiento y voliciones del hombre, *fuera de todo cálculo y reflexión*. Negando el cartesianismo tal sentido, será para él naturaleza todo lo *mecánicamente predeterminado*. Cabe llamar también naturaleza *al mundo de los sentidos* en cuanto opuesto al de las ideas, sentimientos, etc.

En otro plano de ideas, puede llamarse naturaleza, siempre como principio y ahora en el mundo moral, *al principio normativo* del mismo. Limitando finalmente más el campo llegaremos al individuo, denominándose naturaleza *al conjunto de propiedades y características de cada uno*.

Tales los sentidos que expone Paniker en su obra, resumidos en un cuadro sinóptico al fin del capítulo (p. 78).

Pero ahora será preciso "recurrir a la historia y ver la gestación real del problema . . . porque los diversos sentidos de esta palabra vienen condicionados no sólo por el significado material del vocablo, sino también por su colocación en el conjunto de cada sistema filosófico".

Notable es la erudición que despliega el autor al remontarse en la evolución etimológica de φύσις y *natura* en un breve y denso excursus. Deriva φύσις del verbo φύω = producir, hacer, nacer, cuya importante raíz φυ.

análogamente a las equivalentes sánscrita y zenda, proviene de la indoeuropea *bhu*. Y *natura*, inconexa con el griego pero siendo conceptualmente lo mismo que φύσις, proviene de *gnatura*, de *gnatus*, cuya raíz es *+gena* o en indoeuropeo *+g'n*, que da formas nominales y verbales en casi todas las lenguas.

Pero ¿qué sentido tiene φύσις en las diversas escuelas?

Para los presocráticos el problema filosófico versa formalmente sobre la naturaleza y materialmente es el de la ἀρχή. Lo que admira y deja perplejo al intelecto griego es fundamentalmente el cambio, y la realidad última que permanece durante el mismo será para ellos la φύσις, llámesela los números, el agua, los átomos, el ser, etc., prevaleciendo esta última denominación, pues "la naturaleza es el ser de las cosas ya que ella explica a *nuestra mente* lo que las cosas realmente *son* y cómo *llegan a serlo* ... *La naturaleza es lo que permanece y lo inteligible del cambio*".

La sofística representa "la Ilustración griega"; en ella "todo se somete a revisión y nada resiste a la prueba". Proceso disolvente que es frenado por Sócrates, quien buscando la φύσις en el orden ético y recurriendo previamente al orden lógico como instrumental, descubre ese gran instrumento de la filosofía que es *el concepto*, llevado luego hasta sus últimas consecuencias por Platón, que buscará la φύσις como *primer principio engendrador* y llegará a señalar el alma como la verdadera φύσις, como fuerza primaria de las cosas.

Posteriormente "la solución aristotélica consistirá en decir que siendo lo universal real, será sólo existente en lo concreto y que a su vez lo concreto existirá porque realiza una esencia abstracta. *La naturaleza será lo universal existente en lo particular*". Luego se llegará a la naturaleza como principio *individual* del movimiento dentro de cada ser, constando como tal de un elemento potencial y de otro actual; será su principio íntimo, pudiéndose hablar ahora de *naturalezas* y preguntar sobre la naturaleza de un ser particular y concreto.

En los postaristotélicos aparece nuevamente el sentido etimológico de φύσις, y su distinción de Dios —pues la naturaleza es engendradora y engendrada— será resuelta por la teoría de la emanación (Plotino).

Este punto endeble de la filosofía griega —"la enorme tensión entre Dios y las criaturas"— vendrá resuelto con la aparición del cristianismo desde su primera revelación (Gén. I, 1): "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Neta distinción entre el Principio Creador y las cosas creadas, y necesaria para fundamentar sólidamente su dogmática sobrenatural. "La novedad que en el pensamiento humano introduce el cristianismo es la *creaturabilidad* de toda naturaleza". Y distinguido notablemente el *Ens a se* del

ens ab alio y vista la dependencia total de éste respecto a Aquel en su ser y existir, el cristianismo negará la posibilidad de que un ser tal, dependiente de Dios en su creación y conservación, posea una naturaleza *a se* ⁽¹⁾, y dirá que a pesar de tan íntima dependencia existe un abismo entre Creador y criatura; éstas son *algo* que no es Dios y ese algo es la naturaleza. Ideas estas que se desarrollan posteriormente en la escolástica, con las dos corrientes opuestas: realismo y nominalismo; y mientras en la primera la naturaleza quedará entroncada en las ideas, en la segunda lo hará en los individuos.

Con el agustinismo primará la noción de *participación* en el concepto de naturaleza, en tanto que el tomismo destacará preponderantemente la de *causalidad eficiente* ("causa final puesta por Dios en el interior mismo de los seres" llamará S. Tomás a la naturaleza). Con S. Tomás "la naturaleza cristiana es abierta, capaz de recibir la acción divina, repleta de potencialidad obediencial frente a la cerrada *φύσις* aristotélica" y por ello será posible la acción sobrenatural no sólo *quoad modum* (milagro) sino también *quoad substantiam* (gracia).

Finalmente, "la visión cristiana teocéntrica de la naturaleza podría, pues, sintetizarse de la siguiente manera: Dios mueve y sostiene todas las cosas y las guía hacia su propio fin después de haberlas creado. Esta intervención de Dios, aunque inmediata e íntima, está jerarquizada y se apoya en la misma esencia de las cosas, que en cuanto principio de operación, como instrumento inmediato de Dios, se llama naturaleza. Concepción que concuerda toda ella con los significados anteriores de esencia y de natividad, ya que hace resaltar que las cosas son engendradas (Grecia), creadas (Cristianismo), sostenidas (Agustín) y dirigidas (Tomás) por Dios ... Dios ... como *naturans*".

Posteriormente en su desarrollo nominalista queda Dios diluido en las cosas creadas, pues si El es lo único que relaciona las cosas entre sí, será mejor su identificación con esas mismas cosas para evitar convertirlo en un universal vacío de sentido y realidad ⁽²⁾.

En el racionalismo cartesiano interesará más la posibilidad del conocimiento que el conocimiento en sí; la verdad quedará supeditada no a la realidad sino a su captación clara y distinta por el espíritu humano. El *esse* será siervo del *cogitare*. Ello frustra todo intento de una metafísica real de las cosas; naturaleza "será aquello que nuestro pensamiento predica necesaria-

(1) Una "verdadera naturaleza" dice el autor con grave imprecisión y que nosotros interpretamos como una naturaleza *a se*, según creemos es su pensamiento, dado el contexto.

(2) Interesante es lo que apunta aquí Paniker. Dado que en el Renacimiento impera la noción nominalista, la naturaleza adquiere un cierto carácter mágico, que se irá perdiendo con el progreso de las ciencias físico-matemáticas y por consiguiente "es, pues el concepto renacentista, y no el medieval, el que rechaza la ciencia moderna, en contra de lo que muchas veces se ha repetido como un tópico". Esperemos su prometida *Ciencia y Filosofía* para el desarrollo y fundamentación de esta aguda observación.

mente de las cosas, para que éstas sean inteligibles". El desarrollo posterior conducirá necesariamente al idealismo, esfumándose así toda posibilidad de una interpretación realista, y el recurso a lo irracional será el necesario desahogo.

La ciencia moderna, como consecuencia directa del cartesianismo que la domina, tomará por naturaleza lo que descubra la físico-matemática, pues ésta, por un proceso de simplificación cuantitativa, ofrecerá ideas más claras y distintas. "Para la ciencia la naturaleza será el conjunto de estructuras fundamentantes de una regularidad captable matemáticamente ... la ley matemática de la realidad". Es decir que a la ciencia moderna no le interesará la cantidad cosmológica (accidente de la sustancia) sino la cantidad como un aspecto expresable matemáticamente. Y con ello termina negando todo sustrato sustancial que en un principio postuló necesariamente. No obstante, su posterior desarrollo hasta llegar a la físico-química actual, hacen que puedan ser inscritos en su haber dos *descubrimientos*: en primer lugar se ha acercado más al concepto metafísico del ser al considerar su actividad intrínseca defendiendo la existencia de un movimiento interno ⁽³⁾; y en segundo lugar ha tenido la intuición de la pobreza de la sustancia corporal al considerarla como mero soporte de sus accidentes.

Y dejando la evolución histórica del concepto, entra el autor a discriminar sobre las notas esenciales del mismo, sobre "los caracteres *invariantes* y necesarios de este concepto fundamental".

En primer lugar, la naturaleza "es ciertamente un principio" y más específicamente serán naturaleza, por definición, los principios físicos, como principios constitutivos de la φύσις que son. Y como el postulado fundamental de la Física es el del movimiento, se definirá la naturaleza como *primer principio intrínseco de movimiento*, que como tal se confunde con la esencia del ser, convirtiéndose la definición de física en metafísica diciendo que la naturaleza es el *primer principio intrínseco de operaciones*.

Desde la esencia llegamos al concepto de naturaleza como *sustancia*, pues ambas se identifican tratándose de la esencia de una sustancia, ya que sólo ésta puede ser principio de actividad (recordemos la noción primitiva de φύσις). Y dada la íntima conexión entre sustancia y *causalidad eficiente* de los fenómenos naturales, a ésta llamará Aristóteles naturaleza; y como ella "se encuentra, además, en adecuación con la mente humana que la ha descubierto y ... *en cierta manera inventado*", llegamos a la naturaleza como principio de racionalidad de las cosas. Posteriormente identificará S. Tomás la naturaleza de las cosas con lo universal *in essendo*, la sustancia segunda aristotélica.

(3) Claro que con ello ha reducido finalmente todo a movimiento, aún la misma sustancialidad de la materia con su postulada equivalencia —científica, acota muy bien Paniker— con la energía, por ejemplo.

Pero si bien la naturaleza es el principio del movimiento y cambio de todo ser, por otro lado "es el motor inmóvil dentro de cada ser", originando una nueva tensión en el concepto que debe resolverse, explicando para ello el cambio. Aquí sólo caben tres soluciones: o con Parménides, o con Heráclito o con Aristóteles. Y Paniker opta —lógicamete— por Aristóteles, y en un magnífico capítulo (el V, lo mejor de la obra a nuestro criterio) despliega ante el lector que le ha seguido necesariamente con vivo interés en ésta su *pesquisa filosófica*, las consecuencias de la aplicación de la fecunda teoría aristotélica del acto y la potencia al concepto de naturaleza. Ello le lleva a definir la naturaleza "con toda propiedad como ἀρχή τῆς κινήσεως como principio de movimiento, puesto que es la causa de mutabilidad de las cosas . . . que actualiza al ser potencial; es por lo tanto un acto". Y como algo se conoce en cuanto está en acto, en cuanto es, ese acto (naturaleza) será el auténtico ser de las cosas. Consiguientemente el movimiento es una característica general del ser creado.

Todavía delimita más Paniker el concepto estudiando *sus manifestaciones primarias* (c. VI) a fin de enriquecer y concretar su *modo de ser*, manifestándose así "como una *perfección* de los seres ordenados hacia un *fin* y partiendo de un *impulso*. De ahí que la naturaleza quede caracterizada por su propia manifestación en cuanto punto de partida (Amor), en cuanto término de llegada (Fin) y en cuanto tal manifestación en un conjunto de seres (Orden)".

Termina la obra con dos apéndices. El primero trata sobre *los procesos naturales* (los sentidos del adjetivo natural; dialéctica de lo natural; lo extranatural), y el segundo sobre los innumerables *aforismos* que se han enunciado sobre la naturaleza.

Concluyendo. Lo que por el título prometía ser tal vez una pesada monografía sobre la naturaleza, resultó una de esas obras grávidas de doctrina en las que la mente del lector se recrea y su espíritu se regocija al comprobar que ciertamente "la Filosofía no es un frío pensar abstracto y casi vacío sobre las cosas, sino que es un cálido y vivo pensamiento analógico sobre el ser de las mismas". Al finalizar su lectura se tiene la sensación de haber mantenido con el autor una fructífera *conversación* sobre la naturaleza. Tal es el estilo flúido de Paniker —sí que espesado en este caso por una excesiva cargazón de *notas*—, que junto con la erudición y hondura doctrinaria que campea en toda la obra, nos hace desear vivamente verla completada con una *Teología de la naturaleza*, complemento que él mismo reconoce necesario. Tendremos así una verdadera *Summa* de las cosas creadas, en adelante de obligada consulta.

EL BIEN COMUN, por José Todolí, O. P., ed. del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951.

La problemática del Bien común está sobre el tapete en nuestros días, pues como dice el autor, "la hora del tema no puede ser más oportuna". (p. 17).

La obra del P. Todolí es un fino análisis en torno a este tema conducido por cierto a la luz de la filosofía tradicional y especialmente de S. Tomás. Ninguna doctrina filosófica más ajena a extremismos que la del Aquinate; se trata, pues, de encontrar una fórmula de equilibrio que haga entrar en armonía la dignidad del ser persona con los derechos de la sociedad y del Estado: tal el propósito central del estudio que comentamos.

El problema del Bien común, problema esencialmente social encuentra su solución adecuada en la subordinación de las causas, pues, así como las sociedades imperfectas apuntan a la sociedad civil como a lo más perfecto del orden humano, el Estado, a su vez, no puede "apartar nunca los ojos de este fin al que toda la sociedad aspira" (p. 12) es decir, Dios como último fin trascendente. Se ve, pues, que el Estado ha de observar esta jerarquía natural de los fines.

El método seguido por el autor se adecúa a la realidad: primeramente se estudia la naturaleza de la persona, la sociedad y el bien común, para considerar luego las relaciones naturales o necesarias que entre ellas se dan. En primer lugar se busca, pues, la raíz última de la personalidad y se la fija en la inmaterialidad en su grado eminente, es decir, la espiritualidad. (p. 24). Por ser de esencia espiritual, la persona se constituye en un *sujeto cognoscente* que se abre al vasto horizonte de la *objetividad del ser*. Pero también en razón de la simplicidad del espíritu que la constituye en su ser, la persona cobra una permanencia que la coloca por encima de lo mudable; aquello señala lo que en el hombre hay de eternidad.

La persona es concebida como un todo substancial que incluye en su noción lo individual; contrariamente a lo que sostienen los partidarios de la distinción entre individuo y persona, J. Maritain, M. St. Gillet, el supuesto humano es entendido aquí en su complejidad como un centro único e idéntico en la entidad y la operación (p. 31). El autor rechaza, pues, muy justamente, toda distinción ontológica entre individuo y persona. Esta es, entonces, un todo substancial e intrínsecamente independiente. Esto en el orden de la substancialidad. Pero la persona se abre o proyecta hacia fuera de un triple modo y con un triple contenido: en sus relaciones para con lo absoluto se proyecta en *subordinación*, en sus relaciones sociales se proyecta en *cooperación* y finalmente en sus relaciones con los seres superiores se proyecta en *superposición*.

La fuente de la sociabilidad está dada por los valores espirituales más que por los valores puramente materiales. El hombre se ordena libremente a la sociedad, es decir, con conciencia del fin de suerte que éste es el principio unificador de las voluntades. He aquí, pues, el constitutivo formal de la sociedad: "la unidad en un ideal colectivo..." (p. 57). Esa común tensión hacia el ideal es, entonces, la esencia misma de la sociedad.

Respecto a la naturaleza y supremacía del Bien común el autor fija primeramente con toda claridad la contraposición tomista del *bonum commune* al *bonum divinum*, teniendo el primero un sentido estrictamente social y el segundo un sentido sobrenatural y trascendente. Sin embargo y en razón de la subordinación de las causas hay una integración o subordinación de lo social en lo divino y de ningún modo oposición entre estos dos órdenes.

En cuanto se refiere al debatido problema de la supremacía del bien común, el autor, apoyándose en textos de Santo Tomás, fija claramente en qué sentido ha de entenderse esa prioridad del bien común sobre el bien privado, a saber, cuando uno y otro son de un mismo género (p. 82-3).

En el orden humano la persona concurre activamente al bien común de la ciudad, en el orden trascendente, y puesto que la persona tiene un destino trascendente, ella se ordena realmente a Dios, pero apoyándose en la sociedad misma, de modo que "hay en la persona algo que no se opone pero sí supera el bien común social". (p. 86). Por aquí se deja ver claramente que sólo la sociedad ofrece al hombre el clima adecuado para el logro de su destino.

El autor concluye su tesis afirmando la superioridad no absoluta sino relativa del bien común sobre el bien privado: será absoluta, cuando se considere al hombre como ser sociable; relativa, cuando se lo considere en su destino trascendental.

Ontológicamente, o sea desde el punto de vista de los fines, el Estado está ordenado al fin de la sociedad religiosa, referido a la plenitud humana; pero jurídicamente cada una de las sociedades perfectas tiene su esfera propia.

Para finalizar esta breve síntesis de la valiosa obra del P. Todoli, apuntaremos, en primer término, su clara distinción entre lo social y lo político en el hombre. Lo primero le corresponde al hombre por naturaleza; pero no podría decirse lo mismo de lo segundo. En efecto, el ejercicio de la vida política exige condiciones psicológicas, morales y culturales que de ningún modo se hallan en las masas, lo cual las torna impotentes para el ejercicio de la vida política; de ahí el error profundo de los partidos políticos. Podríamos agregar nosotros que las masas, con ser sociales, no son, estrictamente hablando, políticas. En fin, la virtud política, máxime arquitectónica, pertenece necesariamente a unos pocos capaces de gobernar; ella es virtud esencial-

mente aristocrática en el sentido etimológico del término, es decir, pertenece a los más virtuosos. En segundo término, señalamos el carácter esencialmente económico de los sindicatos, insistentemente afirmado por el autor, de modo que no es lícito atribuirles carácter político (p. 126).

Como aspectos particularmente valiosos de la obra señalemos la recta interpretación de la fórmula tomista: *Ratio partis contrariatur personae*, falsamente aplicada por Maritain a la sociedad, cuando la expresión de S. Tomás nada tiene que hacer allí, desde que la sociedad no tiene una unidad substancial sino sólo de orden. Poniendo las cosas en su quicio el P. Todoli afirma: 'Se trata de contenidos formalmente distintos. "Ratio partis (substantialis) contrariatur personae", es cierto absolutamente. "Ratio partis (integralis) contrariatur personae" es falso, y la aplicación de un caso al otro no implica una analogía, como dice Maritain, sino pura y simplemente un equívoco", (p. 78).

Creemos que la presente obra del insigne tomista español constituye una valiosa contribución al estudio de la problemática del bien común, que tanto preocupa en nuestros días.

BELISARIO D. TELLO.

EL CONCEPTO DE PERSONA Y LA UNION HIPOSTATICA, por
Mateo Febrer O. P., Editorial F. E. D. A., Valencia, 1951.

El libro del P. Febrer quiere ser, como el título lo indica, una revisión tomista del problema. Que sea una revisión es indiscutible; que sea *tomista* se presta a discusión, porque no basta llenar un libro con citas de Santo Tomás para captar la mentalidad del Aquinate, como no bastan unas cuantas citas de la S. Escritura para dar a un sermón auténtico valor escriturístico.

Es decir que se corre el peligro de ilusionarse con el significado material, disvinculándolo del cuerpo de doctrina.

En la *Introducción* y en el C. I. encontramos el *por qué* de este libro, con un planteamiento general del problema, que puede resumirse en estos términos: ¿Cuál es el concepto común de lo formal de la persona, prescindiendo de que sea creada o increada?

Se procederá dejando que la Filosofía determine el concepto de *persona* (cosa que, según afirma el P. Febrer, no encontramos en S. Tomás, el cual pasó un tanto de largo sobre la cuestión filosófica) para luego desembocar en la aplicación teológica. Son estas las dos etapas del libro: 1º) El constitutivo metafísico de la persona y 2º) la Unión Hipostática.

En el C. II ya comenzamos a entrar en el cuerpo del libro: después de una breve exposición de las teorías más conspicuas, el P. Febrer aventura

la siguiente afirmación: *Nada añade la persona a la naturaleza individual;* cuya prueba constituye el punto neurálgico de la tesis.

En el C. III se pone el fundamento que dará forma y consistencia a toda ulterior construcción.

Comienza afirmando el valor trascendental de la noción de *supuesto*, identificándolo con una de las cuatro propiedades del ser trascendental *aliquid*, a tal punto que de acuerdo a la lógica se impone afirmar que el supuesto es lo mismo e idéntico al *aliquid* y luego, que subsistencia y *aliquid* son exactamente lo mismo.

De modo que el P. Febrer discurre de la siguiente manera: En tanto una cosa es *ens per se*, en tanto es subsistente — en cuanto es subsistente es incommunicable — en cuanto es incommunicable es *indivisa a quolibet alio* — en cuanto es *indivisa a quolibet alio* es *aliquid* — en cuanto es *aliquid* es *ens*. Ahora, de abajo arriba, lo mismo que S. Tomás hace para el bonum: *Unumquodque in tantum est aliquid in quantum est divisum a quolibet alio* — *intantum est divisum a quolibet alio in quantum est incommunicabile* — *intantum est incommunicabile in quantum est subsistens* — *intantum est subsistens in quantum est per se* — *intantum est per se in quantum est ens* (complete et perfecte simpliciter).

La subsistencia será, pues, en abstracto, *proprietas seu ratio essendi per se*. Y en concreto, *ens seu substantia subsistens*.

El círculo discursivo se cierra con la afirmación del capítulo IV: Individuo y supuesto (o subsistents son idéntica cosa).

Este capítulo, como término de los dos precedentes constituye el meollo del libro. No pretendemos condensarlo porque, a pesar de la claridad expositiva, el desarrollo del tema es por sí muy complejo. Solamente a título informativo adelantaremos que en dicho capítulo el P. F. procura demostrar que individuo y *aliquid* son lo mismo, ya que individuo y *aliquid* se identifican con incommunicable.

Corroborada la tesis con testimonios de S. Tomás y haciendo una interpretación del famoso ad 3um. de la III, quaestio 2, art. 2, el C. IV logra su perfección en el aserto de que sólo el individuo incommunicable es individuo simpliciter y de que el individuo comunicable no es propiamente individuo.

Pero como todo movimiento dentro de la Metafísica tiene inmediata repercusión en todo el edificio, así también esa mera forma de enfocar el *suppositum*.

Por lo cual, en lo que resta de la I Parte, el autor procura articular su tesis dentro de la doctrina Tomista del principio de individuación, explicando, además, los conceptos de existencia y de persona en relación con la doctrina del *suppositum*.

La II Parte, aunque la más interesante quizá, para el Teólogo no deja de ser una aplicación más o menos detallada de la primera. Y lo que en ella constituye la clave de la cuestión teológica, lo resume el mismo autor en este aserto: Es metafísicamente imposible que la naturaleza humana de Cristo (*ut natura humana*) sea individua, puesto que la naturaleza humana de Cristo, *ut natura*, no es incomunicable; por lo tanto la *natura humana* de Cristo, *ut natura humana*, no es subsistente.

El libro se cierra con esta audaz aseveración: Luego, en Cristo, por necesidad metafísica, el supuesto o subsistente, el individuo y el aliquid son exactamente lo mismo.

Aunque no toda innovación suponga un progreso real, no deja de ser interesante la posición de F. El autor no se ata servilmente a los clásicos comentadores de S. Tomás, de modo que nuestros conocimientos teológicos queden reducidos a un comentario más o menos original de lo ya enseñado por los expositores del Aquinate. Sino que el principal trabajo ha de consistir en bucear las fuentes mismas de la Sabiduría Tomista, redescubrir el pensamiento de S. Tomás. Y como éste en muchos puntos sólo ha abierto picadas, iluminadas por sus principios, debemos "recrear con esfuerzo una solución verdadera de todos los problemas" (Dir. SAPIENTIA, 19).

Por otra parte, estamos de acuerdo con F. en que el problema de la persona ha de ser planteado dentro de la Metafísica y es un orden trascendental. Nos agrada sobremedida la claridad de exposición que se manifiesta en el decurso de todo el libro; aún en el Apéndice III, donde esquematiza el pensamiento para los eruditos. Sin embargo, se hace un tanto antipático ese aire de suficiencia con que trata a los comentadores de S. Tomás y ese retintineo de quien cree haber puesto la pica en Flandes; vg. "el problema no existe", "es sencillísimo", "las dificultades quedarán resueltas sin dificultad"... todas frases que condicionan al lector para una solución apodíctica y total de la cuestión; cuando en realidad nos deja con el planteamiento de la misma.

En cuanto al contenido doctrinal, prescindiendo de que es demasiado audaz negar la individualidad de la naturaleza humana de Cristo si abstraemos de su Divinidad, y de que en esta afirmación vemos insinuarse cierto peligro de herejía eutiquiana, nos parece carecer de consistencia metafísica.

Puesto que Manser, en *La esencia del Tomismo* y Gredt en *Elementa Philosophiae*, N.º. 624, enseñan que *aliquid* sólo es propiedad del ser trascendental en cuanto se opone a la nada, y no en cuanto se opone a otro ser; esta propiedad sigue inmediatamente no al concepto de ser, sino al concepto de un ser (*unum*).

Además, en lo que F. dice acerca de la substancia se esboza una Metafísica al margen de la Tomista y a veces, S. Tomás está traído de los caballos.

No nos parece muy tomista el negar que el alma es una substancia completa *ratione substantialitatis*, es decir, como substancia, aunque incompleta *ratione speciei*, que no es propiamente aliquid, porque entonces nos encontraríamos ante la paradoja de un ser que existe *per se*, sin ser propiamente ser o nos veríamos obligados a hablar de una existencia incompleta.

Además, el principio de individuación de S. Tomás no nos parece el mismo que el de F.

Aunque a éste se le antoje rara la expresión de Báñez: *Haec est falsa: Petrus est haec humanitas*, quizá no sería tanto su asombro si leyera el C. III del *De Ente et Essentia: quod quidditas compositi non est ipsum compositum sicut humanitas licet sit composita non tantum est homo immo oportet ut sit recepta in aliquo quod est materia signata...*

También encontramos que el *suppositum* es anterior a la existencia y que aliquid como propiedad del ser trascendental es igual a *suppositum*; pero no debemos olvidar que *aliquid et ens convertuntur* y que la existencia es un constitutivo del mismo. Igualmente es un tanto peregrina su concepción del ser posible y del ser real.

Y anotamos de paso que el ser en cuanto ser abstrae no de la existencia, sino de la existencia en cuanto actual o posible, ya que como concepto es anterior a las ideas de actual o posible.

Concluimos, pues, que la tesis nos parece desacertada y totalmente fuera de la auténtica Metafísica tomista.

Con todo, no deja de ser un interesante replanteamiento del problema, que acompañado de un acervo considerable de textos de S. Tomás, puede ayudar al estudioso a reconsiderar el pensamiento del Aquinate a la luz de sus mismas palabras y quizá a trasladar el ángulo del enfoque de un problema siempre actual dentro de la Metafísica y la Teología.

V. O. C.

LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO, por Roger Verneaux, Club de Lectores, Buenos Aires, 1952.

Está de moda, en nuestros días, profesar de *existencialista*. Porque ser *existencialista* da cierto tono y categoría. Todo el mundo habla hoy de existencialismo, porque se corre siempre tras lo novedoso y original, sin tener muy en cuenta la verdad.

En casos como el presente, es bueno que un libro rigurosamente doctrinal —aunque sencillamente expuesto— venga a poner las cosas en su lugar. Pues la pléyade de *existencialistas* no está en condiciones de penetrar en sus fuentes el profundo pensamiento de Kierkegaard, Heidegger o Marcel y,

consiguientemente, de batirse en el abstruso terreno de la ciencia filosófica para buscar la verdad. Es muy fácil el existencialismo de pacotilla que hallamos en artículos periodísticos y revistas vulgares.

De ahí la extraordinaria oportunidad del libro publicado por el Club de Lectores: *Lecciones sobre existencialismo*, de Roger Verneaux.

La obra contiene lo esencial de cinco conferencias públicas. La explícita intención del autor es ofrecer una visión simplificada de toda la Filosofía existencialista, sin desmedrar en nada el rigor doctrinal. Y es indudable que lo consigue.

Con una extensa *Introducción*, que presenta las características generales del Existencialismo, V. inicia su libro. Después de señalar —como ya lo hicimos al principio— que el Existencialismo es la *filosofía de moda* expresa una nota fundamental y distintiva: La Filosofía existencial es la filosofía de la angustia, acorde con el mundo angustiado de hoy.

Seguidamente V. describe la fraguación intelectual del sistema: hay una constante manifiesta en toda la Historia del pensamiento filosófico: la oscilación entre *racionalismo* y *empirismo* —entiéndase, en sus formas extremas. La corriente que consideramos se yergue como una franca reacción contra el racionalismo, sobre todo, el de tipo hegeliano. Esta característica lo define: describir la existencia humana tal cual es en sí misma y no como la fase lógica de un proceso dialéctico o de una idea puramente abstracta. Acierta V. al asignar los antecedentes del Existencialismo en todos aquellos que buscan revelar al hombre el enigma de su naturaleza y el secreto de su existencia: la Sda. Escritura, S. Agustín, Pascal...

Luego intenta V. una definición de la escuela: *Esfuerzo de pensamiento concreto y descriptivo centrado sobre el hombre*.

La génesis de la Filosofía existencial —asienta V.— se halla en la unión entre la doctrina de la existencia de Kierkegaard y el método fenomenológico de Husserl. Por eso, V. realiza una buena síntesis del pensamiento de estos dos autores y señala su entronque con el Existencialismo: Kierkegaard proporciona una temática honda y flexible; Husserl, el método.

Otro aspecto: Es preciso señalar dos tendencias dentro del sistema: el análisis *existencial* y el análisis *existente*. Y también el punto de divergencia verdaderamente central: la posición adoptada con respecto a Dios.

Las páginas centrales del libro están dedicadas a la exposición del pensamiento de los grandes filósofos existencialistas. En primer lugar, los maestros alemanes: Heidegger y Jaspers; seguidamente, los maestros franceses: Sartre y Marcel.

En acertada síntesis, V. esquematiza el intrincado pensamiento de estos filósofos. Como el mismo autor lo recalca, no busca agotar sus riquezas, más tampoco traicionar su pensamiento. La somera reseña, está completada por

una nutrida bibliografía, escogida por la traductora.

El libro termina con una extensa *Conclusión*, en la que V. expone sus reparos al Existencialismo.

Reducir la Filosofía a una mera exposición de sistemas no es filosofar, pues es de la esencia de la Filosofía buscar la verdad y tomar una actitud frente a ella. Este razonamiento basta para poner en evidencia la necesidad de una crítica. V. va recorriendo los puntos álgidos de la Filosofía: ser y fenómeno, teoría del conocimiento, valoración de la inteligencia, primeros principios del ser. Es imposible esquematizar el profundo y minucioso examen crítico. V. adopta una posición genuinamente realista y acorde con las líneas fundamentales de la Filosofía cristiana. Con exactitud y serenidad señala los errores del Existencialismo: ateísmo, irracionalismo, pesimismo... Y, sobre todo, da soluciones positivas.

Dos observaciones: 1) Debemos agradecer a los maestros de la Filosofía existencial gran parte de la rehabilitación de la Metafísica. Si bien no logran penetrar la plena realidad del ser —están impedidos *ab initio* por el irracionalismo y el método fenomenológico— nos hablan del ser y nos libran con ello de la asfixiante atmósfera idealista. 2) Por otra parte, debemos al Existencialismo la revitalización de los valores existenciales, olvidados por sistemas esencialistas, que, en una perspectiva sanamente intelectualista nos llevan de los *existentes* a la *Existencia*. (Cfr. *Conclusión*, V: Los ojos de la fe).

Las líneas que anteceden quieren manifestar la riqueza de contenido que encierra esta magnífica obra. Y añádase, como raro mérito, una claridad de exposición y una sencillez que satisfacen infaliblemente.

Felicitamos al Club de Lectores el habernos ofrecido, en elegante presentación, un libro tan oportuno y bien logrado.

La feliz y castiza traducción de María M. Bergadá hace aún más agradable la lectura de *Lecciones sobre Existencialismo*.

A. J. L. A.

FILOSOFOS MEXICANOS DEL SIGLO XVI, por Oswaldo Robles, Librería de Manuel Porrua, México, 1950.

La presente obra, aspira a ser una contribución al estudio de la historia de la filosofía colonial, y descubrir la filiación histórica de las doctrinas escolásticas, "sustentadas en la cátedra y en el libro", a pesar, dice el autor, de que no es su especialidad la historia de la filosofía, ni pretende dar pie, con este trabajo, al historicismo filosófico.

Reseña de este modo, el pensamiento y la labor de algunos maestros distinguidos que enseñaron en México durante el período colonial, enseñanza que era fruto de la preocupación de España por incorporar estas tierras a la cultura occidental.

El primero de ellos es Fray Alonso de la Vera Cruz, que inició la enseñanza de la filosofía en América. Discípulo de Fray Francisco de Vitoria, maestro en artes y en teología en el colegio de Tripeitio, catedrático luego de Sagrada Escritura y de Teología Escolástica en la Universidad de México, fué infatigable apóstol, maestro e iniciador de obras, legando a la posteridad algunos libros de apreciable valor, sobre todo el intitulado "Super tres libros de Anima".

Si bien no dejó ningún aporte original, supo tomar la substancia viva del tomismo, limpiándola del verbalismo y logicismo decadentes de la época, y reivindicando, frente al nominalismo que comenzaba a corroer la inteligencia occidental, el valor de las ideas universales que es, en esencia, el valor de la inteligencia misma. Supo así adaptar, a las nuevas necesidades, las eternas verdades, enseñando de una manera vigorosa, didáctica y fiel, las doctrinas tradicionales.

Otro maestro inlustre del México colonial es fray Tomás Mercado.

Discípulo también de Vitoria, habíale causado vivo interés el deseo de su maestro de encauzar la corriente humanista dentro de los cauces tradicionales. Y así, Fray Tomás Mercado brinda a México una traducción de la "Dialéctica" de Aristóteles en que, junto a la bondad de las ideas del Estagirita, deleita con un latín sobrio y elegante.

Sus comentarios a las "Summulae Logicales" de Petrus Hispanus destacan, con singular lucidez, los constitutivos de la ciencia, y el objeto formal de la lógica.

En su libro "Suma de Tratos y Contratos", transmite la recta doctrina tomista acerca de la ley y la justicia.

En general, fray Tomás Mercado es un espíritu vigoroso, libre del decadentismo huerio verbalista, y deseoso de entroncar las nuevas corrientes humanistas en la doctrina tradicional y realizar esta precisa tarea, de carácter universalista, en las tierras del Nuevo Mundo.

Otro de los maestros que se destacan en la enseñanza de la filosofía en México, es el Padre Antonio Rubio, de la Compañía de Jesús, autor de varios comentarios a diversos libros de Aristóteles y de un libro intitulado "Lógica Mexicana".

De acuerdo a las necesidades del tiempo, combate a las teorías nominalistas, defendiendo la verdad del concepto universal y la abstracción formadora de las ideas universales, que opera el entendimiento agente.

Disentimos, sin embargo, con el autor, en cuanto a lo que llama tomismo riguroso del P. Rubio. Pues en la cuestión de la distinción entre la esencia, y la existencia la doctrina de Santo Tomás no sólo consiste, a nuestro entender, en distinguirlas solamente en cuanto principios del ser, sino en cuanto principios *realmente* distintos, del ser. No es una distinción urgida hasta la separación o separabilidad, pues esencia y existencia se refieren transcendentalmente la una a la otra, pero sí, hay ciertamente, distinción "inter rem et rem".

No es claro, por otra parte, su concepto del alma, cuando afirma: "Aún cuando el alma racional según su propia entidad, sea espiritual e incorpórea, sin embargo es corpórea en cuanto coprincipio y en tanto constitutivo del cuerpo físico, por lo que es propio"... "mas esencial y substancialmente

es forma y acto del cuerpo y parte intrínseca y esencial del compuesto corpóreo y material".

Lo exacto sería decir que el alma es principio constitutivo del compuesto substancial "hombre". Quizás el P. Rubio quiso significar que el alma humana, forma espiritual creada *para existir en un cuerpo*, le da a éste su ser de corporeidad, pues lo que en último análisis informa el alma, es la materia prima. Pero si tal era el pensamiento o del ilustre jesuita, hay una imprecisión en la formación de los conceptos o en la expresión de los mismos.

Aparte estas observaciones, cabe destacar la labor valiosísima realizada por el P. Rubio, cuyas obras, conocidas en España, Francia y Alemania, obligan a recordar y pesar el valor de la enseñanza oral viva que durante tantos años realizara en la Nueva España.

El capítulo cuarto de la obra está dedicado a tres humanistas-teólogos, que se destacaron en el siglo XVI, en México; humanistas de la mejor tradición cristiana, continuadores espirituales del humanismo cristocéntrico medievoal, del humanismo del Obispo de Hipona, del humanismo que tiene su base última en Cristo, *Dios hecho hombre*.

El primero de que trata el autor es fray Juan de Zumárraga, de la Orden de San Francisco, introductor de la imprenta en México, fundador del primer colegio en América, creador y benefactor del Hospital San Juan de Dios, y eficaz promotor de la Universidad de México. Jugó importantísimo papel en la defensa de los indios, en cuya racionalidad y capacidad de salvación insistió constantemente, trabajando sin descanso para su elevación cultural y religiosa, y defendiéndolos enérgicamente de los abusos que se cometían con ellos. De ahí sus trabajos para implantar y extender la cultura en México, su fundación de un colegio para niños indios, y otro para indias, y la redacción de libros escritos para los indígenas. Para resumir y señalar el carácter de su tarea, terminaremos con el autor: "... Zumárraga no escribió propiamente obras filosófico-teológicas". ... "en efecto, Zamárraga fué un soldado de trincheras en la evangelización y civilización de nueva España".

El segundo humanista-teólogo de que trata el autor, es el Padre Las Casas, luego Obispo de Chiapas. El autor lo defiende de la acusación que se le ha hecho de tomar posiciones extremas con respecto de la defensa de los indios, y que si algún extremismo se dió en él, consistió en algunas de las actitudes que tomó contra los ofensores y explotadores de los indígenas.

A nuestro entender, y fundándonos en el ilustre historiógrafo Rómulo Carbia, Las Casas, con las exageraciones de su "Brevisima relación de la destrucción de Indias", contribuyó a formar la leyenda negra hispano-americana.

Cabe destacar, sin embargo, su ardiente celo en la defensa de los indios y la filiación tomista de su doctrina, libre de todo nominalismo, escotismo, y de las influencias cartesianas.

Por último destaca Osvaldo Robles la figura de Vasco de Quiroga al cual llama apóstol y hombre de acción, pero con una idea cristiano-humanista de la ciudad temporal. En efecto, inspirado a la vez en Santo Tomás de Aquino y en Santo Tomás Moro se preocupa por el bienestar social de los indios, y procura efectivamente, elementos de mejoramiento para la vida de los mismos, en la medida de sus posibilidades.

Ciérrese así la descripción de estas grandes figuras culturales del siglo XVI en México, las cuales, fundándose en el mandato de Cristo, en la dignidad de la persona humana y en la jerarquía de los medios culturales dentro de los medios conducentes al fin último del hombre, contribuyeron esforzada y eficazmente a transplantar, en la forma más completa posible, en su grandiosidad, en su esplendor, el acervo de la cultura occidental a las tierras vírgenes del Nuevo Mundo.

EDGARDO RUBEN PALAVECINO.

LE CARDINAL MERCIER ET L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE LOUVAIN, por L. de Raeymaeker, Publications Universitaires de Louvain, 1952.

L. de Raeymaeker, profesor y presidente del *Institut Supérieur de Philosophie*, nos ofrece en esta obra la historia documentada de los esfuerzos del Cardenal Mercier en la fundación, consolidación y desarrollo de su célebre Instituto de Filosofía, así como de su pujante desenvolvimiento ulterior, que a poco más de medio siglo de su erección lo ha convertido en uno de los más acreditados Centros de Estudios superiores de Filosofía del mundo, tanto por la auténtica formación filosófica impartida como por la seriedad de la investigación que en él se lleva a cabo. El nombre del Instituto, de sus maestros y publicaciones tiene ya un lugar consagrado en la historia. Las páginas de R. no hacen sino corroborarla con la sola enumeración de sus múltiples y valiosas series de publicaciones, de la actuación de sus profesores y egresados y, en general, de la irradiación cultural del Instituto sobre el mundo.

En el primer capítulo R. traza con mano segura la semblanza de la recia figura del Cardenal en sus múltiples facetas: filósofo obispo, ciudadano, etc.

El extenso capítulo segundo narra en todos sus pormenores la fundación y crecimiento del *Institut Supérieur de Philosophie* desde la erección del "Curso Superior de Filosofía de Sto. Tomás" del año 1882, en la Universidad de Lovaina, con que entonces inició su obra a los treinta años D. Mercier, hasta su organización, afianzamiento y desarrollo ulterior, que llega a 1906, fecha en que su Fundador, elevado a la dignidad de Arzobispo de Malinas, se aleja definitivamente de su Instituto.

Paso a paso y fundamentado siempre en una copiosa documentación, R. nos presenta el nacimiento, las múltiples dificultades y oposición con que tropezó el ilustre Fundador para estructurar su Instituto, tal como él lo había concebido, su triunfo definitivo y su ulterior consolidación y desenvolvimiento. Las dramáticas vicisitudes hasta alcanzar la meta de sus afanes, no hicieron sino poner a prueba y demostrar el recio temple de espíritu de Mercier, quien, en medio de tantas incomprensiones, intrigas y contrariedades, las más inesperadas y prolongadas, lejos de amilanarse, se mantuvo firme en sus claros propósitos hasta la hora del triunfo de la verdad.

A la luz de estas páginas se llega a comprender también la singular situación y autonomía que dentro de la Universidad posee el Instituto Superior de Filosofía, tal como lo quisiera su Fundador, así como su organización y vida propia.

En el capítulo siguiente se da cuenta de la ulterior y amplia expansión del Instituto bajo la dirección de S. Deploige y de L. Noel y del propio Raymaecker, que actualmente rige sus destinos. La sola nómina de las publicaciones, cursos y conferencias y, en general, de la múltiple actividad filosófica, así como su irradiación en Europa y América, de este Centro de Estudios a través de sus obras, revistas y profesores, realmente impresiona a la vez que reconforta.

En apéndices se reproducen cuatro Breves Pontificios de diversas épocas, referentes al Instituto, hasta el de su aprobación definitiva de 1894; así como los programas de las tres épocas principales de esa Casa de Estudios.

La obra está adornada con un buen número de fotografías del Cardenal Mercier y de los principales personajes y episodios relacionados con la vida del Instituto.

Nadie mejor que R. estaba capacitado para realizar esta obra, publicada con motivo del centenario del nacimiento del Cardenal Mercier, celebrado el año pasado. Vinculado desde antiguo a esa Casa de Estudios, como profesor y autor de varias obras y numerosos trabajos y, finalmente, como Presidente de la misma, puede decirse con verdad que la historia del Institut Supérieur de Philosophie en gran parte está vinculada y es la historia de su propia vida.

La obra, realizada con objetividad sobre la base de una abundante documentación, no por eso deja de estar escrita con fervor y vida, sin duda porque la vida del Instituto está tan íntimamente entrelazada con la del autor.

Su lectura, a más de aleccionadora y reconfortante para cuantos se han dedicado al apostolado de la inteligencia y de la verdad, resulta de sumo interés y, en no pocos pasajes, llega realmente a apasionar.

Hermosamente editó la propia Universidad de Lovaina.

OCTAVIO N. DERISI.

ERRATAS

En el N.º 24 de SAPIENTIA, en el Artículo del Dr. César E. Pico: *Sobre el objeto de la Sociología*, pág. 133, línea 27, donde dice: "añadiendo las que Ortega y luego yo"; debe decir: "añadiendo las dilucidaciones que Ortega y luego yo".

En el N.º 25 de SAPIENTIA, en el Artículo del Dr. Guido Soaje Ramos: *Sobre el Objeto de la Sociología*, pág. 216, línea 7, donde dice: "preferido", debe decir: "preterido"; pág. 217, línea 12, donde dice: "aún esa zona", debe decir: "aún en esa zona"; pág. 218, línea 5, donde dice: "en su actitud", debe decir: "es su actitud"; pág. 222, línea 13, donde dice: "precisamente", debe decir: "precipitadamente"; pág. 232, línea 13, donde dice: "yo que soy un especialista", debe decir: "yo que no soy un especialista".

C R O N I C A

CURSO DE EXTENSION UNIVERSITARIA DEL CGO. DR. OCTAVIO N. DERISI EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE PORTO ALEGRE (BRASIL)

Especialmente invitado por la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, nuestro Director, el Cgo. Dr. Octavio N. Derisi, ha desarrollado una intensa actividad filosófica en dicha Casa de estudios y otros Institutos de Porto Alegre durante la primera quincena de Octubre.

Primeramente dió un *Curso de Metafísica* de cinco clases sobre la *Noción, contenido y realización del ser*. He aquí, en detalle, el programa de las mismas:

- 1) *La aprehensión del ser*. Experiencia y Metafísica. Objeto formal de la Metafísica.
- 2) *El Concepto de ser*. Comprensión, extensión y unidad propias de este concepto.
- 3) *Propiedades y principios del ser*. Perfecciones puras y mixtas. Los primeros principios del ser.
- 4) *Los constitutivos del ser*. El acto y la potencia. Multiplicidad y diversidad del ser. Acto y participación del ser.
- 5) *La graduación ontológica*. Desde el Acto Puro del ser a la materia.

En este Curso se inscribieron y asistieron más de cuatrocientos alumnos, de los cuales setenta también se presentaron a examen. Fuera de las cinco clases enumeradas, se dieron otras de conversación con los alumnos para discutir y aclarar diversos puntos del Curso y otros más. La extraordinaria afluencia de alumnos y el vivo interés mostrado por los temas más vitales de la Filosofía, manifiestan a la vez el vigor espiritual de la juventud universitaria de Porto Alegre, como la vitalidad del Tomismo frente a los problemas actuales.

Fuera del Curso, el Cgo. Derisi pronunció, en la misma Universidad, un ciclo de cuatro conferencias en torno a *La Crisis y Recuperación de la Filosofía y del Humanismo*, con el siguiente programa:

- 1) *Crisis de la Filosofía y del Humanismo*.
- 2) *El Existencialismo, término y reflejo de la actual crisis de la Filosofía y del Humanismo*.
- 3) *Para una recuperación de la Filosofía y del Humanismo*.
- 4) *Frente a nuestra encrucijada histórica*.

A más de estos dos ciclos fundamentales de clases y conferencias, Derisi ha dado las siguientes conferencias:

- 1) *Los fundamentos filosóficos de la educación*, en el Instituto Superior de Pedagogía.
- 2) *La vida espiritual*, en el Salón de actos de la Universidad católica, para los jóvenes de los Colegios Nacionales y Normales, conferencia repetida en otras oportunidades.
- 3) *Relaciones del Arte y la Técnica con la Moral*, en la Escuela de Periodistas de la misma Universidad.
- 4) *Vida y Esencia de la persona*, con especial referencia a los fundamentos filosóficos del Derecho, en la Facultad de Derecho.

- 5) *Esencia y vida propia de la Universidad*, en la Universidad Católica.
- 6) *Enseñanza de la Filosofía en la R. Argentina*, en la Facultad de Filosofía.
- 7) *Metafísica del conocimiento*, en la misma Facultad.
- 8) *Visión de la Historia de la Filosofía a través de sus tres posiciones fundamentales*, en la Facultad de Pedagogía.

EXPOSICION BIBLIOGRAFICA INTERNACIONAL DE LA FILOSOFIA DEL SIGLO XX

Organizada por las Facultades de Filosofía y Teología de los PP. Jesuitas de San Miguel, bajo el auspicio de las autoridades nacionales, quedó inaugurada el 11 de Julio del cte. año la *Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX*, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Ya en 1939 estas mismas Facultades habían realizado una Muestra Bibliográfica de Filosofía católica. Pero esta vez el campo ha sido extendido a toda la Filosofía, bien que restringiéndose a la producción de la primera mitad del Siglo XX.

En el "hall" de la Facultad de Derecho han sido expuestos más de 8.000 volúmenes de obras y Revistas filosóficas enviados por 31 Editoriales argentinas y casi 150 Editoriales extranjeras y por sus autores.

Simultáneamente se desarrolló un ciclo de Conferencias sobre distintos aspectos y autores de la Filosofía contemporánea, a cargo del R. P. Dr. Juan H. Bussolini S. J., del Dr. Juan Llambías de Azevedo, del Dr. Luis E. Nieto Arteta, del Dr. Angel Vassallo, del Dr. Otto Langfelder, del R. P. Dr. Roberto Saboia de Medeiros, del Dr. Héctor A. Llambías, del R. P. Dr. Ismael Quiles S. J., del Dr. Juan Izurieta Craig, del Dr. Nimio de Anquín, del Prof. Dusan Zanko, del R. P. Dr. Pedro Moyano S. J. y del R. P. Dr. Enrique Pita.

De esta Exposición Bibliográfica se ha publicado un extenso Catálogo, organizado con un criterio científico de fichas por el Instituto Bibliotecológico de la Universidad de Buenos Aires, y que ha editado la Casa Peuser.

EXPOSICION DEL LIBRO ALEMAN

Presentada por la Sociedad Goetheana de São Paulo y la Asociación de Uniones de Editores y Libreros Alemanes —con asiento en Francfort del Meno—, y con el auspicio de la Institución Cultural Argentino-Germana y el Comité Argentino de Intercambio Cultural con los países de habla alemana, se realizó en Junio ppdo. en los salones de la Facultad de Derecho de Buenos Aires la *Exposición del Libro Alemán*. En esta oportunidad fué presentada una importante selección de obras publicadas en época reciente por más de 300 editoriales de la República Federal de Alemania, relativas a muy diversas materias, tales como teología, filosofía, ciencias jurídicas y políticas, literatura, arte, historia, medicina, técnica, etc., etc. En el transcurso de la misma se desarrolló un ciclo de conferencias a cargo de los profesores Fritz Joachim Von Rintelen, Profesor en Córdoba y Mainz, Angel J. Battistessa de la Universidad de Buenos Aires, Dr. Werner Bock, presidente del grupo argentino de la Sociedad Goetheana y Carlos Fontan Balestra de la

Universidad de Buenos Aires.

La Dirección de la Exposición estuvo a cargo del Dr. Werner Bock y la Secretaría General del Dr. Abelardo F. Rossi.

ARGENTINA

En el Aula Magna del Instituto del Profesorado, el conocido filósofo francés Régis Jolivet ha dado un cursillo de seis conferencias acerca del *Existencialismo*. Dicho cursillo ha sido organizado por el Colegio de Estudios Universitarios, que dirige el Pbro. Dr. Julio Meinvielle. Jolivet dió en la ciudad Eva Perón una conferencia sobre: *Sartre: le monde de la nausée et de la liberté*, el día 30 de Julio, propiciada por los Cursos de Cultura Católica de esta ciudad. Al día siguiente, el mencionado filósofo pronunció otra conferencia sobre: *L'Existentialisme de Kierkegaard*, por invitación del Instituto de Filosofía y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

El Cgo. Dr. Octavio N. Derisi, el día 10 de marzo, dió dos conferencias en la ciudad de Junín: una en el Colegio Nacional sobre: *La vida propia de la persona*, y otra en el Palacio Municipal sobre: *La posición del hombre frente a la nueva Edad*.

Ha aparecido el Tomo II de la *Revista de Estudios franceses* (Nº. 8), que publica la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, dedicado al Segundo Centenario de la Enciclopedia.

La Sección de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires ha publicado dos monografías de Psicología: Oscar Oñativia: *Percepción y Acción*; Nuria Cortada: *Perseveración motora*.

En Rosario, el Instituto de Filosofía, de reciente fundación, y que preside la Sra. Erminda L. B. de Lasbruschini, ha organizado un *Symposium sobre Existencialismo* (15 Conferencias), en el que han colaborado profesores de la Universidad del Litoral y de la Universidad de Buenos Aires.

En el Instituto de Filosofía de la ciudad de Eva Perón se han desarrollado los siguientes cursillos: *La formación del concepto en Platón, Aristóteles, San Agustín, Sto. Tomás, Descartes y Kant*, todos los jueves, por su director el Cgo. Dr. Octavio N. Derisi; *La idea de Naturaleza en la Filosofía moderna*, 24 y 26 de setiembre, por el Dr. Rodolfo Agoglia; *La idea de participación y la comunicación con el prójimo y La idea de participación y la cultura*, 22 y 25 de setiembre, por el Dr. José M. de Estrada; *Cuerpo y a'ima en las Meditaciones Metafísicas de Descartes*, 6 y 13 de Octubre, por el Prof. Guillermo P. Blanco; y *La Lógica de Husserl y Concepto e intuición en Husserl*, 27 y 30 de Octubre, por el Dr. Héctor Llambías. Dicho Instituto acaba de publicar el Nº. 4 y anuncia como inmediata la aparición del Nº. 5 de la Revista de Filosofía.

El P. Castellani, en Setiembre y Octubre, dió un Curso de conferencias (15 conferencias) sobre *Filosofía contemporánea*, en la Sociedad Científica Argentina.

En el Seminario Mayor San José de Eva Perón se realizó el XVIII Acto de Historia de la Filosofía. Tema: *La Noción de Participación en la Filosofía Antigua y Medioeval*. Tomaron parte los Sres: Bezich, Baltabur, Camozzi, Martínez Cantón, Ruiz y Torigino.

Entre las actividades que realizaron este año los Cursos de Cultura Católica de Eva Perón, a más de sus cursos regulares debemos mencionar los siguientes cursillos: *Problemas universitarios*, a cargo del Prof. Dr. Carlos Disandro; *Lógica simbólica*, a cargo del Prof. Dr. Agustín Durañona y Vedía; *El problema de la contemplación mística*, a cargo del Cgo. Gabriel A. Galetti; *Freud*, a cargo del Prof. Pbro. Guillermo Blanco; *Problemas de Filosofía de la Educación*, a cargo de la Rda. Hna. Dra. María Salvia Galant.

De la múltiple actividad que ha desarrollado en Buenos Aires, Eva Perón, Rosario, Córdoba, el conocido filósofo español Julián Marias, debemos mencionar la conferencia habida el 25 de Setiembre en el Colegio de Estudios Universitarios sobre: *El Problema de la Universidad en el Siglo XX* y el curso *Cuenta y Razón de la Filosofía actual* (8 clases), auspiciado por Criterio y el Centro de Estudios Religiosos.

Debemos anunciar la aparición en nuestro país de dos publicaciones que atañen a la Filosofía: *Semirrecta* y *Diógenes*. *Semirrecta*, Director: Conrado Eggers Lan, Casilla de Correos 4800, Buenos Aires; *Diógenes*: Editorial Sudamericana, Alsina 500, Buenos Aires.

El 15 de Octubre terminaron las clases en los Cursos de Cultura Católica de la ciudad de Eva Perón, con su crecida asistencia mantenida hasta el final. Los días 20 y 22 de Octubre tuvo lugar el primer turno de exámenes. Los días 15 y 17 de Diciembre se llevará a efecto el segundo. El 6 de Noviembre se realizó la solemne clausura de los mismos en el Salón de la Intendencia municipal. En esa ocasión, el Director Cgo. Dr. Octavio N. Derisi se refirió a *Los Cursos de Cultura Católica y la Universidad Católica*; el Coro "Santa Cecilia" de los mismos Cursos desarrolló un nutrido programa bajo la dirección del Pbro. Enrique Lombardi.

Acaban de publicarse en nuestro país dos importantes obras: *El Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, de Rodolfo Mondolfo (Ediciones Imán); y *Teoría del Hombre*, de Francisco Romero (Editorial Losada).

El Prof. Manuel B. Trías ha sido designado Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Sucede al Dr. Angel González Alvarez.

BELGICA

En la Sección filosófica del Musseum Lessianum acaba de aparecer en magnífica presentación el importante Tratado de Metafísica de André Marc S. J.: *Dialectique de l'Affirmation* (Essai de Métaphysique Réflexive), del que se ocupará próximamente SAPIENTIA.

En la Editorial Desclée de Brouwer ha aparecido la nueva Colección filosófica: *Textes et Etudes Philosophiques*. Dos primeros títulos: *Phénoménologie de la Rencontre*, de Buytendijk y *Problèmes actuelles de la Phénoménologie*. Este último libro lo forman los estudios presentados al Coloquio Internacional de Fenomenología (12-14 de Abril de 1951) por Thévenaz, Pos, Fink, Merleau-Ponty, Ricouer y Wahl. El libro se cierra con una nota del P. van Breda sobre *Les archives de Husserl*.

ESPAÑA

La Revista *Arbor*, publicación mensual de Cultura General, del Consejo Superior de Investigaciones científicas de Madrid ha llegado al N.º. 75,

"Tres cuartos de vida metafóricos", como dice su actual Secretario F. Pérez Embil. Nuestras felicitaciones por ello.

En las Ediciones Rialp S. A. ha aparecido la segunda edición de *El mito de la nueva Cristiandad*, del filósofo español Leopoldo Eulogio Palacios.

Ediciones Cultura Hispánica nos ofrece en versión española el libro de Charles de Koninck: *De la Primacía del Bien Común contra los personalistas*.

La segunda edición de la versión española del conocido libro de A. de Waelhens *La Filosofía de Martín Heidegger*, aparece precedida de una extensa nota preliminar del P. R. Ceñal S. J. acerca de los últimos escritos de Heidegger...

FRANCIA

Acaba de aparecer *De l'Ame Humaine*, de Louis Lavelle. Esta obra constituye la cuarta parte de *La Dialectique de l'Eternel Présent*. Publicó Aubier, Paris.

El 3 de febrero falleció el conocido historiador de la Filosofía, *Emile Brehier*.

El volumen XVIII de los *Archives de Philosophie* lleva como título: *Quelques Constantes de la Pensée philosophique*. Contiene trabajos de Romeyer, Abelé, Etcheverry, Marc, etc.

En la Revista que dirige G. Berger, *Las Etudes Philosophiques*, el fascículo 1-2 de este año está dedicado al estudio de la filosofía americana contemporánea. Se inicia el volumen con un trabajo acerca de John Dewey, fallecido el 1º de Junio.

La Editorial Vrin acaba de publicar dos importantes obras: *La Doctrine de la Relation chez Saint Thomas*, de A. Krempel, y *Jean Duns Scot*, de E. Gilson.

ITALIA

Del 5 al 8 de abril se realizó en Roma, en el Palacio Barberini, el Segundo Congreso Internacional de Estudios Humanísticos, bajo la presidencia de Enrico Castelli. Tema: *Cristianismo y Razón de Estado en el Arte y la Filosofía del Renacimiento*.

En un grueso volumen de 526 páginas, que lleva como título *Estetica* (Padova editoria Liviana, 1952), se incluyen los trabajos presentados en el Séptimo Congreso de Estudios Filosóficos Cristianos (11-13 de Septiembre de 1951).

El Centro de Estudios filosóficos cristianos de Gallarate anuncia la publicación de una *Enciclopedia filosófica*, en cuatro tomos.

El N.º. 4 de *Giornale di Metafisica* (Julio-Agosto de 1952), en su totalidad, se dedica al estudio del pensamiento filosófico de Lavelle.

La Cátedra de Historia de la Filosofía medioeval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica del Sacro Cuore, ha sido confiada a Sofia Vanni-Rovighi.

Diversos artículos que caben bajo el subtítulo de *Pensieri e Meditazioni* ha recogido Sciacca en el volumen *In Spirito e Verità* (Morcelliana, Brescia 1952).



LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital \$ 40.000

VIAMONTE 525

(31 - Retiro - 2359)

BUENOS AIRES



Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen,
en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

HISTORIA DE LA IGLESIA DESDE SUS ORIGENES HASTA NUESTROS DIAS. Esta obra, en 26 tomos, publicase bajo la dirección de Agustín Fliche y Víctor Martín.

Tomo I: LA IGLESIA PRIMITIVA (Jules Lebreton y Jacques Zeiller). Con la aparición del presente volumen, nuestras ediciones acometen la empresa de editar una de las obras de mayor aliento y probidad histórica que se hayan publicado en estos últimos tiempos sobre la historia de la Iglesia. Con el concurso de más de 30 especialistas, A. Fliche y V. Martín dirigen esta monumental obra, que comprenderá 26 vols. formato 16,5 x 23,5 cms., de unas 400 páginas cada uno, impresos en papel obra primera y compuestos en tipos Waverley. La obra se vende en suscripción, y también por volumen separado. Los folletos descriptivos del conjunto de la obra ilustrarán a los interesados sobre el particular.

Precio de venta, fuera de suscripción, del tomo I. \$ 100.—

DIALOGO DEL HOMBRE Y DE DIOS (Jacques Leclercq) Nueva edición \$ 25.—

DE LA VIDA DE ORACION (Jacques y Raïssa Maritain) Nueva edición \$ 18.—

APARECERAN PROXIMAMENTE

RELATOS DE UN PEREGRINO A SU PADRE ESPIRITUAL (Autor anónimo).

EL MISTERIO DE LA MUERTE Y SU CELEBRACION (Féret, Daniélou, Congar, Beaudeau, Rétif, Roguet, Masencau, Doncoeur, Boulard, etc.).

HISTORIA DE LA IGLESIA. Tomo II (Jules Lebreton y Jacques Zeiller).

* * *

SOLICITE EL NUEVO CATALOGO GENERAL, QUE LE SERA REMITIDO A SU APARICION

CASILLA DE CORREO 3134

BUENOS AIRES

T. E.: 26-5209

EDITOR'AL VERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás. Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780

Eva Perón

República Argentina

Obras en venta en la Administración de "SAPIENTIA"

Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento".....	\$ 3.—
Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás".....	" 1.—
Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2ª. ed., I. t.....	" 25.—
II. tomo	" 25.—
— "Los fundamentos Metafísicos del orden moral".	
Ya apareció segunda edición corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid.	
— "Lo eterno y lo temporal en el arte". (Agotado)	" —
— "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás".....	" 20.—
— "Concepto de la Filosofía cristiana" (3ª millar).....	" 6.—
— "La Psicastenia"	" 3.—
— "Ante una nueva edad"	" 3.—
— "Esbozo de una Epistemología tomista"	" 6.—
— "La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce"	" 10.—
— "Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura".....	" 3.—
— "El Arte cristiano" (Agotado)	" —
Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino"....	" 10.—
— "La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino".....	" 10.—

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 o/o, y no se les cobrará el gasto de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66. EVA FERON, F. C. Nac. G. R.